

Sterben und Tod
Aspekte einer psychologischen Anthropologie
unter besonderer Berücksichtigung der
psychoanalytischen Narzissmustheorie

Abhandlung

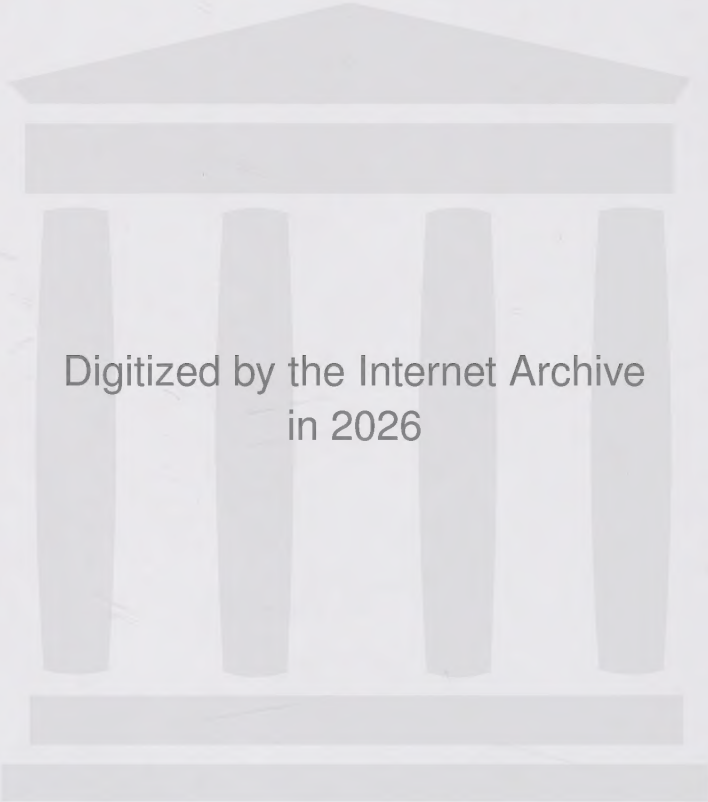
zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät I
der
Universität Zürich

vorgelegt von
Alfred Wirth
von Kirchberg SG

1981

Angenommen auf Antrag von Herrn Prof. Dr. D. von Uslar

Zürich 1980
Druck: A. Wohlgemuth, Zollikon



Digitized by the Internet Archive
in 2026

Sterben und Tod
Aspekte einer psychologischen Anthropologie
unter besonderer Berücksichtigung der
psychoanalytischen Narzissmustheorie

Abhandlung

zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät I
der
Universität Zürich

vorgelegt von
Alfred Wirth
von Kirchberg SG

Angenommen auf Antrag von Herrn Prof. Dr. D. von Uslar

Zürich 1980
Druck: A. Wohlgemuth, Zollikon

Für EMILIE (1926-1980) und die Hinterbliebenen



Inhaltsverzeichnis

	Seite
EINLEITUNG	1
ERSTER HAUPTTEIL: PHILOSOPHISCHE DEUTUNG VON STERBEN UND TOD	7
I. STERBEN UND TOD ALS PHILOSOPHISCHES PROBLEM	8
1. Sterben und Tod aus medizinischer Sicht	11
Exkurs: Der psychisch ausgelöste Tod	18
2. Tendenzen einer neuen Todesauffassung und -praxis	20
2.1. Euthanasie	20
2.2. Selbsttötung	28
2.3. "Natürlicher Tod"	34
2.3.1. Begriff	35
2.3.2. Zur Geschichte des Begriffs vom "natürlichen Tod"	40
2.3.3. Der neue Mythos vom "natürlichen Tod"	45
II. ZUR ERKENNTNISTHEORIE VON STERBEN UND TOD	56
1. Sterben als Geschick der Leiblichkeit	57
1.1. Der Tod ist anwesend in Abwesenheit	58
1.2. Der Tod ist abwesend in Anwesenheit	58
1.3. Sterben als Verlust der Person	60
2. Die intuitive Todesgewissheit (Scheler)	65
3. Todeserfahrung beim Tod des Geliebten (Augustinus, Landsberg, Marcel)	70
3.1. Aurelius Augustinus	71
3.2. Paul L. Landsberg	76
3.3. Gabriel Marcel	81
4. Todesgewissheit als Vorlaufen in den Tod (Kierkegaard und Heidegger)	86
4.1. Sören Kierkegaard	86
4.2. Martin Heidegger	90

III. WEITERE DEUTUNGEN VON STERBEN UND TOD AUS DER GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE	100
1. Aus der griechischen Philosophie	100
1.1. Die Vorsokratiker	100
1.2. Die Pythagoreer	103
1.3. Platon	104
1.4. Epikur	111
1.5. Die Stoa	114
2. Die Absurdität des Todes (Camus, Sartre)	115
2.1. Albert Camus	116
2.2. Jean-Paul Sartre	118
3. Marxistische Todesdeutungen (Marx, Bloch, Gardavský)	122
3.1. Karl Marx	123
3.2. Ernst Bloch	126
3.3. Vitěšslav Gardavský	128

IV. ZUSAMMENFASSUNG DES ERSTEN HAUPTTEILS

ZWEITER HAUPTTEIL: PSYCHOLOGISCHE DEUTUNG VON STERBEN UND TOD	135
I. ZUR THEORIE DES NARZISSMUS	136
1. Der Mythos von Narziss (Narkissos)	137
2. Das Narzissmus-Konzept bei Sigmund Freud	142
2.1. Die Triebtheorie als Ausgangspunkt	143
2.2. Primärer und sekundärer Narzissmus	147
2.3. Narzisstische Objektwahl	152
2.4. Der Primärzustand	155
2.5. Das Ichideal (Ich-Ideal)	157
2.6. Korrektur am bisherigen Narzissmus-Konzept durch Freud selbst	160
2.7. Zusammenfassung des Freudschen Narzissmus- Konzepts	163
3. Die Weiterentwicklung des Narzissmus-Konzepts in der Zeit nach Freud	165

3.1. Der Primärzustand	166
3.2. Zum Beginn der Objektbeziehungen	169
3.3. Die Urverunsicherung	174
3.4. Das Selbstwertgefühl	176
3.5. Das Selbst	178
3.6. Das Ideal-Selbst	179
3.7. Das narzisstische Regulationssystem	182
3.8. Die gestörte Entwicklung des narzisstischen Systems	189
3.9. Zusammenfassung der Narzissmustheorie	200
II. ZUR PSYCHOANALYTISCHEN DEUTUNG VON STERBEN UND TOD	202
1. Verdrängung und Verleugnung von Sterben und Tod	202
2. Die Todesangst	208
3. Die Phasen des Sterbeprozesses	214
3.1. Was erfahren wir bei der Begegnung mit Sterbenden?	215
3.2. Welche Taktiken werden im Umgang mit Sterbenden angewendet?	216
3.3. Phasen der Auseinandersetzung mit dem Tod	217
3.4. Die psychoanalytische Deutung der Phasen des Sterbeprozesses	223
4. Kasuistik einiger Beispiele von Todeserfahrungen	231
4.1. Augustinus und sein toter Freund	231
4.2. Stewart Alsop: Stay of Execution - Bericht eines Todgeweihten	239
4.3. Selbsterfahrung im Sterben	245
AUSBlick	269
ANMERKUNGEN	272
LITERATURVERZEICHNIS	300

*Unfertig zu sein und es zu wissen
ist der Zug ... gerade jenes Denkens,
mit dem es sich zu sterben lohnt.*

(Th.W. Adorno und M. Horkheimer)¹

EINLEITUNG

Die Auseinandersetzung mit Sterben und Tod galt zu allen Zeiten und in allen Kulturen als zentrales Thema für das Selbstverständnis des Menschen. Hat Sterben überhaupt einen Sinn? Was ist der Tod? Woher und wie wissen wir um den Tod? Gibt es ein Weiterleben nach dem Tod? - Diese und ähnliche Fragen, in der Spannung zwischen Verzweiflung und Hoffnung, haben die Geschichte der Menschen seit jeher geprägt.

Seit der Aufklärung, die sich selbst als Zeitalter der Befreiung des Menschen bezeichnete und die moderne Zivilisation einleitete, wurden die Fragen um Sterben und Tod in den Hintergrund gedrängt. Sterbenmüssen, Totsein und menschliche Freiheit scheinen offenbar inkompatible Größen zu sein. Der Tod wurde zu einem modernen Tabu. Dadurch wurde eine Grenzerfahrung verdrängt, die für die Wirklichkeit menschlichen Daseins doch unabweisbar ist.

Der Tod kommt nicht von aussen unserem Leben zu. Zum Menschsein gehört von Anfang an wesentlich das Sterbenmüssen. Gehört das Sterben noch dem Bereich des Lebens an, ist es selbst noch ein Stück Leben, so ist der Tod dagegen das Ende, ein Zustand. "Alle menschlichen Versuche, vom Tod zu reden, erscheinen als untaugliche Anstrengungen, das Udenkbare, das Nichtsein zu

denken. Ja, im Grunde sind es eher Bemühungen, das Udenkbare, das Nicht-Sein nicht denken zu müssen und nicht denken zu wollen."² Deswegen gehört zum Leben auch das Vergessenwollen und das Vergessen des Todes. Der Tod bedroht uns, indem er uns in die Nichtigkeit stellt. Es scheint deshalb, als komme alles darauf an, zu wissen, ob und wann der Tod irgendwie überwunden werden könne. Hier dürfte wohl ein wesentlicher Grund für das überaus lebhaftes Interesse liegen, das den Themen von Sterben und Tod gegenwärtig journalistisch entgegengebracht wird. Dies könnte die Besorgnis erregen, dass der Tod zum Mode-Thema wird, "eine gewiss absurde Einstellung zum Tod"³.

Offensichtlich liegt das plötzliche Interesse an Sterben und Tod auch in der Spannung begründet, die sich zwischen der erhöhten Lebenserwartung durch medizinische Fortschritte sowie sozialer Absicherung und der Frage nach dem Sinn eines verzögerten oder hinausgeschobenen Sterbens erhebt. Bezeichnend dafür ist die lebhaftes Diskussion über das Euthanasie-Problem.⁴

Es wäre jedoch verfehlt, Sterben und Tod isoliert vom Leben zu bedenken. Unser ganzes Leben, wie es durch den Tod in der Drohung der Nichtigkeit steht und grundsätzlich in Frage gestellt wird, ist seinerseits als solches von Anfang an fragwürdig und bedenklich. Nicht erst der Tod, sondern das Leben und der Tod in ihrer Zusammengehörigkeit machen die Fraglichkeit aus. Die vermehrte Beschäftigung mit Sterben und Tod hat daher einer tieferen Besinnung auf ein menschlicheres Leben zu dienen; andernfalls führt sie zur vordergründigen Ablenkung von der Dunkelheit des Lebensendes.

Sterben und Tod als "Problème"

Sterben und Tod sind für uns Menschen "Probleme" im eigentlichen Sinn des Wortes. "Problem" wird meist interpretiert als "noch ungelöste Aufgabe, schwierige Frage, Fragestellung, Rät-

sel"⁵ oder als "Aufgabe, besonders eine noch nicht gelöste und schwer lösbare wissenschaftliche Streitfrage".⁶ Wird dadurch das mit "Problem" Gemeinte aufgedeckt? Taucht nicht zugleich die andere Frage auf: Was ist überhaupt ein Problem? Was ist das Wesen aller Probleme?

SEIDMANN kommt das Verdienst zu, dieser tausendfach verbrauchten und abgeschliffenen Wortmünze ihre beiderseitige Griffigkeit wieder spürbar zu machen. Nach ihm "bietet sich das Wort 'Problem' selber als ein Leitfaden für die Erforschung der Sache an, um die es hier geht".⁷ Denn die Leistung der Hermeneutik besteht immer darin, "einen Sinnzusammenhang aus einer anderen 'Welt' in die eigene zu übertragen".⁸ SEIDMANN weist nach, dass das griechische Wort τὸ πρόβλημα (Pröblema) "offenkundig eine topographische, nautische und auch militärische Bedeutung"⁹ habe.

Pröblema meint ursprünglich "das ins Meer hineinragende Vorgebirge, die Klippe, etwa im Sinne des gefährlichen fahrtbedrohenden Hindernisses. Zugleich bedeutet es aber Schutz, d.h. 'das zum Schutz Vorgehaltene', bestehe dieser Schutz nun aus Klippen, aus einem Wall von Schiffen (...) oder aus eisernen Harnischen (...)".¹⁰ Pröblema kann Grund zu Schrecken oder auch Ursache von Hoffnung sein. An der Klippe kann man zerschellen, und auf ihr lodert zugleich das den Wegweisende Leuchtfeuer. Pröblema als vorspringender Küstenfelsen bedeutet Gefahr und Hilfe. Pröblema ist "der schwere Brocken auf dem Wege - der Brocken, der einem die Fahrt gefährlich versperrt und die Rettung verweigert, während sich ein anderer dahinter vor Sturm und Feinden schützen kann".¹¹

Somit verdichtet sich im Pröblema eine höchst dramatische Erfahrung aus dem Leben der alten Griechen. Die Klippe, der vorspringende Küstenfelsen, ist ein ernstzunehmender Brocken, wie der Wall von Schiffen oder eisernen Harnischen. Wird die Klippen-situation nicht "in ihrer ganzen Tiefe erfasst und erleben

sich die Bedrohten nicht in ihrer Person und in ihrem Selbst betroffen und aufgerüttelt, dann ist die Katastrophe nahe (καταστροφή = Wendepunkt, Ende, Tod). Besonders, wenn die Störung als eine beliebige Fraglosigkeit aus Sicht und Bewusstsein verdrängt wird, ist das weitere Seinkönnen in Frage gestellt. Das Schiff wird an Riff und Klippen stranden; die Ueberfallenen werden vom Angriff überwältigt".¹²

Es liegt auf der Hand, dass Sterben und Tod solch klippenhaft ins Lebensmeer hineinragende Situationen sind. Hier verdichtet sich die Frage nach dem Bestehenkönnen. Ebenso deutlich zeigt sich hier das Verhängnis, wenn die Klippenhaftigkeit dieser Situationen verdrängt wird. Sterben und Tod zusammen sind dieser schwere und unübersehbare "Brocken", der in die persönliche Lebensgeschichte eines jeden Menschen hineinragt. Wer ihn realitätsblind übersieht, zerschellt an ihm. Er ist aber immer beides: Sperre und Schutz, Gefahr und Hilfe, Schrecken und Hoffnung, Störung und Orientierung, Riff und Träger des Leuchtfuers. Sterben und Tod sind daher "janusköpfiges Probléma".¹³ Der Grund liegt letztlich darin, dass der Mensch selbst Probléma ist: verkörperte Dialektik von Gefahr und Hilfe, Schrecken und Hoffnung. Diese Unstimmigkeit muss zum Stimmen gebracht werden. "Der Mensch ist mit seiner zwiespältigen Art einer in sich richtigen Unstimmigkeit aufgebaut wie das Problem selbst ... Das Probléma-Sein zwingt uns, immer erneut der Lebensproblematik einen Wert abzurufen und im Probléma-Sein den Hilfeaspekt zutage zu fördern, um nicht von der Gefahren- und Störungsseite überwältigt zu werden."¹⁴

Gefahr und Hilfe, Schrecken und Hoffnung, Störung und Orientierung ist jeder sich selbst und jeder dem andern. Es wäre völlig verkehrt, diese Dialektik aufheben zu wollen, denn das Probléma-Sein ist ein existenzieller Wesenszug des Menschen. Erst durch das Betroffensein von diesem Lebens-Probléma wird Menschlichkeit überhaupt möglich. "Jeder Mensch muss die

seiner Existenz innewohnende Dialektik von Störungs- und Hilfeaspekten aushalten und das bedeutet: bis zum Ende durchstehen und ertragen können."¹⁵

Die dem Problema-Sein innewohnende Dialektik von Schrecken und Hoffnung lässt sich erst recht nicht angesichts von Sterben und Tod aufheben. Jeder Mensch hat sie je für sich auszuhalten. Aushalten gelingt jedoch nur, wenn man diesen in die persönliche Lebensgeschichte hineinragenden klippenhaften Entscheidungsort wahrnimmt und ihn in seiner ambivalenten Bedeutung für sich selbst auslotet. Wer diesen "Brocken" übersieht, verdrängt oder vor ihm flieht, hat kein angemessenes Lebensverständnis. Wer aber über beide Seiten dieses letzten Problema orientiert ist, kann ihm zuversichtlicher und gelassener entgegengehen.

Die vorliegende Abhandlung hat zum Ziel, die Grenzerfahrungen von Sterben und Tod aus anthropologischer Sicht zu deuten; d.h. Sterben und Tod werden durch den ausdrücklichen Bezug auf einige Aspekte der psychologischen Anthropologie als menschliche Grenzerfahrungen gedeutet. Dies wird in zwei Schritten versucht: in einem ersten Gang wird untersucht, inwiefern Sterben und Tod Phänomene sind, die dem "Menschen als Menschen" zukommen. Es wird dabei versucht, das aufzuarbeiten, was - nach GADAMER - "man so weiss, ohne es zu wissen ... ein aus dem Innern Herausholen und zum Bewusstsein erheben"¹⁶.

Ist mit der Erklärung des Todes als eines unvermeidlichen Naturgeschehens bereits alles gesagt? Inwiefern gehört zur "ars vivendi" auch die "ars moriendi"? Bedeutet die Bejahung des Sterbens die Zustimmung zum Leben in seiner Begrenzung?

In einem zweiten Gang wird versucht, aus dem Gesichtsfeld der psychoanalytischen Narzissmustheorie einige Phänomene um Sterben und Tod zu deuten. Dies ist mit der Absicht verbunden, den oft nur negativ besetzten Narzissmus-Begriff positiver zu werten.

Der Noch-Lebende soll darin unterstützt werden, den Tod als Teil seines Lebens zu akzeptieren. Es ist damit jene Gelassenheit und jenes tiefere Lebensvertrauen gemeint, wie es etwa "im Sinnbild des heimkehrenden Odysseus angedeutet ist(.). Als ihn seine Phäakenfreunde heimruderten, schlummerte er vertrauensvoll im Boot, während im Osten 'der Stern vor Morgen heraufging' und sein Licht auf die näherkommenden schützenden Hafenklippen warf. 'Er aber schlief und rührte sich nicht, des Leides vergessen.'" ¹⁷

Das Leben müsste dann nicht mehr im verzweifelten Trotz gegen den Tod als Ende gelebt werden, sondern es könnte endlich in all seinen Dimensionen gelebt werden: in befreiter Endlichkeit und vor allem bis an sein Ende, bis zur Neige seiner Tage. Ein Leben in befreiter Endlichkeit wird befreit vom Zwang, dem sterblichen Leben Ewigkeit abtrotzen zu müssen: unmögliche Ewigkeiten an Jugend, Glück, Wachstum, Fortschritt, Wohlstand. Mitten im letzten Aufbegehren gegen den Tod, bevor das Leben in Schmerz und Ohnmacht zusammenbricht, kann so auch noch der Dank an das Leben aufbrechen. Die damit intendierte Kunst des Loslassen-Könnens hat FROMM so formuliert: "Die Anleitung zum Sterben ist in der Tat dieselbe wie die Anleitung zum Leben. Je mehr man sich des Verlangens nach Besitz in allen seinen Formen und besonders seiner Ichgebundenheit entledigt, um so geringer ist die Angst vor dem Sterben, da man nichts zu verlieren hat." ¹⁸

ERSTER HAUPTTEIL: PHILOSOPHISCHE DEUTUNG VON STERBEN UND TOD

Eine Philosophie, welche die Frage nach dem Tod nicht berücksichtigte, würde sich an einem wesentlichen Sachverhalt vorbeismogeln, der jegliches Menschsein mitbestimmt. Sie hat sich folgenden Grundfragen zu stellen: Woher überhaupt und wie wissen wir um den Tod?¹⁹ Auf welche Weise kommen uns Sterben und Tod in ihrem ganzen Ernst so zur Betroffenheit, dass eine Auseinandersetzung mit ihnen an die Wurzeln unserer Existenz greift und wir ihr nicht mehr ausweichen können? Beruht diese Auseinandersetzung auf einem in unserer Selbsterfahrung mitgegebenen Bewusstsein der "Todesrichtung" unseres Daseins? Oder schliessen wir von dem in der Umwelt erfahrbaren Tod auf unseren eigenen? Geschieht diese Auseinandersetzung durch ein "Vorlaufen" in den eigenen Tod, oder ereignet sich solches Betroffensein vom Tode durch den Verlust des geliebten Mitmenschen?

Es ist aber auch danach zu fragen, wie es möglich ist, dass solches Betroffensein vom Tod ausbleiben kann und solches Ausbleiben zu einem charakteristischen Symptom einer ganzen Epoche werden konnte.

Ferner ist die Frage berechtigt, ob wir den Tod überhaupt verstehen können. Denn der Tod ist keine Handlung, kein Sichverhalten, sondern "pures Widerfahrnis"²⁰.

Alles philosophische Fragen nach dem Tod verdichtet sich letztlich in der Frage nach dem möglichen oder unmöglichen *Sinn des Todes*. Dadurch wird einerseits die Frage nach dem Sinn des Ganzen der Wirklichkeit aufgeworfen, und andererseits taucht im Hintergrund die Grundfrage philosophischer Anthropologie überhaupt auf: Was ist der Mensch? Es muss also diese Trias von Fragen nach dem Ganzen der Wirklichkeit, dem Menschen und dem Tod deutlich gemacht werden.

In einem unvollständigen Ueberblick über die Geschichte des Todesproblems in der Philosophie versuchen wir diese Fragen zu beantworten. Unser Fragen ist dabei bestimmt vom Leben in einer Gesellschaft, die durch Technik und Wissenschaft geprägt ist.

I. Sterben und Tod als philosophisches Problem

Sterben und Tod fallen nicht zusammen. Sterben gehört noch dem Bereich des Lebens an, ist selbst ein Stück Leben. Der Tod hingegen ist das Ende, ein Zustand. Er überschattet das Leben. Leben ist vom Tod gezeichnet. Unsere Lebensgestaltung ist immer auch davon abhängig, wie wir uns selbst angesichts des sicher bevorstehenden Todes verstehen. "Daher dürfen wir sagen: Was wir vom Tod halten, das bestimmt ganz fundamental unser Leben. Was wir aber vom Tod halten, entscheidet sich an der Antwort, die wir auf die Fragen geben, was er ist und was uns in ihm erwartet. Damit ist zugleich aufgezeigt, dass die Frage nach dem Tod, ... zuerst und zuletzt eine Frage praktischer Philosophie ist, also eines Denkens, das den Lebensvollzug des Menschen, die Gründe, aus denen seine Handlungen entspringen, den Orientierungsrahmen für sein Selbstverständnis und seine Selbstverwirklichung angeht."²¹

Die Frage nach dem Tod führt zur anthropologischen Kernfrage: Was ist der Mensch? Diese lässt sich nicht umfassend beantworten, wenn die Sterblichkeit des Menschen unberücksichtigt bleibt. Denn der Mensch weiss um sich selbst, um seine eigene Zeitlichkeit. Dieses Wissen um die eigene Zeitlichkeit impliziert das Wissen um den Tod: "Menschliches Dasein wird immer im Horizont des Wissens um den Tod entworfen und gelebt"²². Der Mensch vermag aber nur nach sich selbst zu fragen, wenn er Mitmenschen, Gesellschaft, Natur und Geschichte in sein Fragen miteinbezieht. Dadurch weitet sich die Frage nach dem Sinn des eigenen Daseins zur Frage nach dem Sinn des Ganzen: Warum ist überhaupt etwas? Warum ist nicht nichts (LEIBNIZ)? Bei dieser Fragestellung machen wir wiederum die Beobachtung, dass die Frage nach dem Sinn des Ganzen von der Frage nach dem Tod infiziert ist.²³ In der Frage nach dem Tod kreuzen

sich die Suche nach der Bestimmung des Menschen (Anthropologie) und die Suche nach dem Sinn von Sein (Ontologie). - Auf dem Hintergrund dieser Problematik stellen wir uns nun den Fragen: Was ist Sterben? Was ist Tod?

Medizinische und juristische, soziologische und sozialpsychologische Aspekte von Sterben und Tod werden heute in reicher Fülle ausgebreitet. Es handelt sich dabei meistens um wissenschaftliche Untersuchungen, die dem gängigen Methodenideal entsprechen: es wird von der Beobachtung, der Empirie, ausgegangen; darauf werden Theorien aufgebaut, und diese werden von der Empirie erneut revidiert. Diese Untersuchungen vollziehen sich in reiner Aussenbetrachtung: Es werden Sterben und Tod von Mitmenschen thematisiert, aber mein möglicher Tod bleibt dabei ausgeklammert; das Denken an ihn wäre störend und unwissenschaftlich; auch die Frage nach dem "Was" nach dem Tod bleibt ausgeklammert.

Angesichts eines solchen Methodenideals ist es nicht verwunderlich, dass die Frage auftauchte, ob die Philosophie überhaupt noch Wesentliches über Sterben und Tod zu sagen habe. Man könne heute doch nur noch unter den medizinisch und soziologisch abgesegneten Aspekten Gültiges aussagen, das sei die einzig zeitgemässe Weise, über Sterben und Tod zu diskutieren.

Philosophische Besinnung auf Sterben und Tod macht Ernst, nicht einfach nur mit dem Leben an sich oder mit dem Leben der andern, sondern mit meinem Leben: ich selbst werde in Frage gestellt. Des Todes Ernst ist seine Frage an mein Leben, an das von dieser Frage geweckte und aus ihr anhebende Denken. Deshalb ist mit KIERKEGAARD zu sagen: "... nicht der Tod ist das Ernste, sondern der Gedanke an den Tod."²⁴ Denn nicht der Tod "an sich" als ein Vorkommnis im Leben, "sei's auch das der tiefsten Erschütterung über den Tod eines Menschen oder den von Millionen, nicht die unmittelbare Betroffenheit und

Reaktion, sondern seine Erfahrung, die eben erst in der Entfaltung seiner Frage im Nachdenken gemacht wird, also erst 'das Innere und der Gedanke und die Aneignung' ist sein Ernst. Er ist 'Sache des inwendigen Menschen, nicht der Verrichtung'.²⁵

Wir untersuchen nun zuerst die Möglichkeit, ob Sterben und Tod begrifflich erfasst werden können. Dabei ist zu bemerken, dass ein Sterblicher sich nicht so über den Tod äussern kann, als würde es sich dabei um den Gegenstand einer theoretischen Untersuchung handeln. Vom Tod kann er nur betroffen sein und in Ehrfurcht schweigen. Vor dem Tod vergeht im Grunde jede Rede.

Dies wohlbedenkend, fragen wir zuerst nach dem Beitrag der Naturwissenschaften zur Begrifflichkeit von Sterben und Tod. Daran schliessen wir die philosophischen Ueberlegungen. Diese Reihenfolge ergibt sich aus der Einsicht, dass philosophische Aussagen zu diesem Thema nicht gegen oder unabhängig von den Ergebnissen der Naturwissenschaften gemacht werden können. Dies heisst natürlich nicht, dass die Philosophie einfach das Wirklichkeitsverständnis der Naturwissenschaften hinzunehmen habe. Wenn ihr aber auch den heutigen Wissenschaften gegenüber eine kritische Funktion zukommen soll, hat sie schlicht hinzuhören, welche Erkenntnisinteressen diese bestimmen und aufgrund welcher Methoden welche ihrer Einsichten artikuliert werden. Nicht Anpassung der Philosophie an die Wissenschaften ist hier gemeint²⁶, sondern Bereitschaft zum Gespräch mit der Möglichkeit, sich gegenseitig in Frage zu stellen.

1. STERBEN UND TOD AUS MEDIZINISCHER SICHT

Lässt sich aus medizinischer Sicht eine genaue Definition von Sterben und Tod formulieren, damit der Gegenstand dieser Arbeit begrifflich erfasst werden kann?²⁷

Mit *Sterben* ist jener Prozess gemeint, "bei dem es innerhalb einer kürzeren oder längeren Zeitspanne zu einem Uebergang aus dem Zustand des Lebens in den Zustand des Todes kommt".²⁸ Diese Definition ist unklar: Was meint Zeitspanne? Was heisst Leben? Unter *Leben* versteht man "die Gesamtheit der Erscheinungen, durch die sich Lebewesen von leblosen Körpern unterscheiden. Leben ist an die Zelle gebunden. Es spielt sich auf der chemischen Grundlage von Eiweissstoffen ab. Die wesentlichen Kennzeichen des Lebens liegen in den höchst verwickelten Vorgängen, die das Lebewesen in einem dynamischen Gleichgewicht von Aufbau und Abbau erhalten. Werden die Abbau- und Zerfallsvorgänge nicht mehr durch Aufbauvorgänge ausgeglichen, so endet das Leben des Einzelwesens mit dem Tod".²⁹ Vom Leben als "Zustand" kann man somit nur bedingt sprechen, insofern es sich um einen Zustand handelt, dem ein steter Wandel zugrunde liegt und der sich in einem bestimmten Gleichgewicht halten muss.

In der Phase des Alterns überwiegen die Abbauvorgänge und der Zelltod. Der sogenannte "natürliche Tod"³⁰ steht am Ende dieser Lebensphase. Das passive Verlöschen der Organfunktionen im Ablauf des Alterungsprozesses und das Unvermögen, es zu verhindern, führt zur Feststellung des Alterstodes.

Medizinisch-biologische Todesdefinitionen

Zunächst hatte man den Tod mit dem *Aufhören der sichtbaren Zeichen der Atmung* gleichgesetzt.

Die späteren Erkenntnisse über das Herz-Kreislauf-System führten zur Definition des Todes als *"Aufhören der Atmung"*

und der Herztätigkeit".³¹ Dabei kann oft lange vorher das Bewusstsein erloschen sein, "während jene für das Leben eines Organismus wichtigen Funktionen das Bewusstsein um einen erheblichen, zeitlichen Umfang zu überdauern vermögen. Bemerkenswert ist, dass die Zentren dieser vital bedeutsamen Funktionen (...) in tiefer gelegenen Hirnformationen verankert und im Vergleich zu den höheren, vor allem psychischen Funktionen, nicht so störanfällig sind, zumal sie im Gehirn 'Mehrfachsicherungen' besitzen. Also Bewusstseinsverlust für sich ist keinesfalls mit dem Tod gleichzusetzen".³²

Die Fortschritte der medizinischen Technik ermöglichten die Wiederbelebung eines nach der bisherigen Definition toten Menschen. Eine neue Begriffsbestimmung des Todes musste angestrebt werden. Es wurde erkannt, dass der Tod "*ein biochemischer Prozess* ist, der über einen kürzeren oder längeren Zeitraum abläuft. Es kommt in der Regel zu einem allmählichen Absterben des Organismus... Von entscheidender Bedeutung für die Aufrechterhaltung des Lebens ist die Sicherstellung einer ausreichenden Versorgung der Zellen mit Sauerstoff und der Abtransport von Stoffwechselschlacken aus dem Körper".³³

Da sich dieser biochemische Prozess über einen gewissen Zeitraum erstreckt, ist die Möglichkeit gegeben, diese Vorgänge zu beeinflussen. Völlig ausgefallene Organtätigkeiten können für eine kürzere oder längere Zeit durch Apparate übernommen werden, z.B. Beatmungsmaschine, Herz-Lungenmaschine, künstliche Niere. Diese technischen Möglichkeiten erschweren eine genaue Definition des Todes. Dadurch entstanden in der Medizin verschiedene Todesbegriffe. "Damit versucht man, den Ablauf des Sterbens in seinen einzelnen Abschnitten klar zu beschreiben. Es stellt sich dabei immer wieder das Problem, auf welche Phase des Sterbens für die Definition des Todes abgestellt werden soll. Das bedeutet, dass der Tod eigentlich kein zeitlich exakt definierbares Ereignis ist."³⁴

Als "*klinischen Tod*" bezeichnet man den plötzlichen Stillstand der Herztätigkeit und der Atmung. Wiederbelebungsversuche innerhalb einer kurzen Zeitspanne können zu einer teilweisen oder vorübergehenden oder gar vollständigen Wiederherstellung der Funktionssysteme führen.

Klinisch tot ist also eine Person, bei der die Herz- und Atemtätigkeit ausgesetzt haben. Führen die Reanimationsmassnahmen zum Erfolg, bedeutet dies, dass ein klinisch Toter wieder zum Leben erweckt wurde; das braucht aber nicht gleichbedeutend zu sein mit der Wiederkehr des Bewusstseins. "Bekanntlich vermag ein Mensch ohne Bewusstsein noch lange zu leben, wenn er entsprechend 'reanimiert' wird. In diesem Fall würde man besser von bewusstlosem Vegetieren sprechen. Von diesen Ueberlegungen ausgehend, müsste man noch eine Unterscheidung treffen zwischen solchen 'klinisch Toten', die ins Leben zurückgeholt werden können, und solchen, bei denen diese Bemühungen umsonst sind, die also im Tode bleiben. Bei letzterem könnte man vom eigentlichen, 'endgültigen' Tod sprechen."³⁵

Mit "*vita reducta*" (eingeschränktes Leben) bezeichnet man einen Zustand, in dem die wesentlichen Eigenschaften des Lebendigen, vor allem die Reagibilität und Reizbarkeit, auf ein Minimum reduziert sind.³⁶ Die Kranken sind bewusstlos, leiden an Untertemperatur, und die Atmung funktioniert nicht normal und von selbst. Durch Intensivtherapie ist eine vollständige Erholung grundsätzlich möglich.

Von "*Totaltod*" spricht man, "wenn in sämtlichen Organen und Zellverbänden alle Stoffwechselvorgänge zum Erliegen gekommen sind".³⁷ Das darf aber nicht so verstanden werden, als ob nur dann der Tod eingetreten sei, wenn alle Zellen des Körpers tot sind. Das wäre ein unsinniges Begehren. Im Extrem müssten dann alle jene Menschen für nicht tot erklärt werden, deren Zellen noch in Kulturen gezüchtet werden, obwohl deren Körper schon längst bestattet sind; oder bei jenen, deren Herz ihrem toten Körper für Transplantationen entnommen wurde und nur noch ein Präparat ist.

Mit dem Aufkommen der hirnelektrischen Untersuchungen hoffte man nun endlich das Mittel in der Hand zu haben, mit dessen Hilfe sich der Tod medizinisch definieren lässt. Es wurde versucht, die Bestimmung des Zeitpunktes des Todes von gewissen Veränderungen der Hirnfunktion abhängig zu machen. Man spricht vom "Hirntod", "wenn das Gehirn seine bio-elektrische Aktivität einstellt, es also nicht mehr zur Produktion von Potentialen kommt, was sich im Hirnstrombild (Elektroenzephalogramm) im Auftreten einer isoelektrischen (wellenlosen) Linie anzeigt. Diesen Komplex bezeichnet man als 'Dezerebrationssyndrom' (...). Wir wissen, dass das Gehirn ausserordentlich stark auf Sauerstoffzufuhr angewiesen ist. Etwa 20 % der Gesamtsauerstoffmenge, die der Organismus aufnimmt, beansprucht es für sich. Umgekehrt reagiert es sehr empfindlich auf Sauerstoffmangel (Anoxie). Im Durchschnitt stellt es seinen 'Betrieb' etwa fünf Minuten nach Sauerstoffblockierung ein. Auch hier gibt es gelegentlich Ausnahmen - dergestalt, dass das Gehirn trotz elektroenzephalographisch erwiesenen Funktionsstillstandes nach einem allerdings in engen Grenzen schwankenden Zeitraum wieder 'aktiv' wird. Daran wird deutlich, dass offenbar die hirnelektrische Aktivität allein nicht Massstab für die Bestimmung des Gehirntodes sein kann, sondern dass noch andere Faktoren, wahrscheinlich der Hirnmetabolismus, also bio-chemische Stoffwechselvorgänge, dabei eine Rolle spielen dürften."³⁸

Wird der "Hirntod" als irreversibler Funktionsverlust des ganzen Gehirns definiert, dann ist nicht zu übersehen, dass auch diese Definition eine "Konvention" ist, "und einige Aerzte diskutieren denn auch schon darüber, ob nicht schon der isolierte Grosshirn-Tod (Cortex-Tod) dem klinischen Tod des Menschen gleichzusetzen sei".³⁹ Der Nachweis eines isolierten, nicht mit Kreislaufversagen einhergehenden Hirntodes ist überaus schwierig, besonders bei Hirnverletzungen. - Möglichkeiten der Intensivmedizin erlauben es zudem, einen Sterbenden über diesen Hirntod hinaus am Leben zu erhalten. Solche Manipulation kann

kann dazu führen, "dass der Prozess des Sterbens in Raten zerlegt und durch immer neue Raten ergänzt wird".⁴⁰

Die SCHWEIZERISCHE AKADEMIE DER MEDIZINISCHEN WISSENSCHAFTEN veröffentlichte im Jahre 1969 "*Richtlinien für die Definition und die Diagnose des Todes*". Daraus seien zwei Punkte festgehalten:

"4. Ein Mensch ist als tot zu betrachten, wenn eine oder beide der folgenden Bedingungen erfüllt sind:

- a) Irreversibler Herzstillstand mit der dadurch unterbrochenen Blutzirkulation im Organismus und damit auch im Gehirn: Herz-Kreislauftod.
- b) Vollständiger, irreversibler zerebraler Funktionsausfall oder Tod des Gehirns: zerebraler Tod.

...

7. Der Zeitpunkt des Todes ist derjenige des Hirntodes.

Es ist dies

- a) beim primären irreversiblen Herz-Kreislaufstillstand der Zeitpunkt des Auftretens von weiten und lichtstarrten Pupillen;
- b) beim primär zerebralen Tod der Zeitpunkt des Auftretens aller Symptome des vollständigen irreversiblen zerebralen Funktionsausfalls."⁴¹

Aber auch nach diesem Definitionsversuch ergeben sich eine Reihe offener Fragen. So bemerkt HAEMMERLI: "Die Definition des Hirntodes im Hinblick auf eine Organübertragung ist zweckgerichtet. Es wird hier nicht der Tod oder der Hirntod im allgemeinen definiert, sondern nur eine Spezialsituation des Todes ... Mit 'vollständig' ist das gesamte Gehirn, also das Grosshirn und die tieferen Hirnzentren gemeint. Der Ausfall tieferer Hirnstrukturen bedingt den Ausfall der spontanen Atmung und häufig auch der spontanen Herz- und Kreislauffunktion. Beide lebenswichtigen Funktionen können heute künstlich unterhalten werden. Solche Patienten liegen wegen dieser Notwendig-

keit auf einer Intensivstation. Es gibt jedoch auch hirntote Kranke mit erhaltener Spontanatmung, welche auf einer gewöhnlichen Bettenstation gepflegt werden können... Auch bei diesen Patienten muss das Leben künstlich erhalten werden, mittels Medikamenten und künstlicher Ernährung. Beide Arten hirntoter Patienten (mit oder ohne erhaltene Spontanatmung) haben zwei wesentliche Kriterien gemein:

1. Sie haben ihr Bewusstsein und damit ihre Personhaftigkeit unwiederbringlich verloren. Sie sind nicht nur gehirnlos, sondern auch apersonal und überleben lediglich vegetativ als physiologische Torsi.
2. Ohne künstliche Mittel zur Lebensverlängerung sterben sie wegen der unheilbaren Grundkrankheit.

Dem Arzt und Juristen stellen sich folgende Fragen: Darf man diesen Zustand 'Tod' nennen? Darf man diesen Zustand 'Leben' nennen?"⁴²

Die SCHWEIZERISCHE AKADEMIE DER MEDIZINISCHEN WISSENSCHAFTEN genehmigte am 5. November 1976 *"Richtlinien für die Sterbehilfe"*. Im Kommentar zu den Richtlinien finden wir folgende *Definition eines Sterbenden*: "Ein Sterbender ist ein Kranker oder Verletzter, bei dem der Arzt auf Grund einer Reihe klinischer Zeichen zur Ueberzeugung kommt, dass die Krankheit irreversibel oder die traumatische Schädigung infaust verläuft und der Tod in kurzer Zeit eintreten wird."⁴³

Wiederum muss festgestellt werden, dass diese Definition verschwommen ist. WUNDERLI bemerkt dazu: "Insbesondere herrscht über den Zeitfaktor Unklarheit; denn was heisst 'in kurzer Zeit' konkret? Sind es Stunden, Tage, Wochen oder sogar Monate? Gewiss wird hier nicht nur an die allerletzte Sterbephase, die Agonie, gedacht... Hier setzen verschiedene Fragen ein. Es ist klar, dass kein Arzt mit vollster Sicherheit, sondern nur mit der berühmten 'an Sicherheit grenzenden Wahrscheinlichkeit' einen 'irreversiblen' Verlauf feststellen kann. Die Medizin

ist zwar stark - manche sagen: immer noch zu stark - an der Naturwissenschaft orientiert, aber sie ist keine 'exakte Naturwissenschaft'." ⁴⁴

Zusammenfassung: Aus medizinischer Sicht lassen sich keine klaren Definitionen von Sterben und Tod feststellen. Die Grenzen sind fliessend. Das ist auch der Grund, weshalb in dieser Abhandlung Sterben und Tod meist zusammen genannt werden.

Wenigstens hat dieser Exkurs in den Bereich der medizinischen Wissenschaften die Einsicht in jene Vorgänge erweitert, welche mit Sterben und Tod gemeint sind, auch wenn wir keine klaren Begriffe erhalten haben.

Es bleibt die Feststellung von JUENGEL: "Die wissenschaftliche Aufmerksamkeit gilt - auch da, wo die Grenze zwischen Leben und Tod unscharf geworden und in diesem Sinne sogar so etwas wie eine zeitweilige 'Rückkehr ins Leben' bedingt möglich geworden ist - immer nur dem noch Lebenden oder aber dem schon Toten. Dem Tod selbst kann die Wissenschaft nur entweder zuvorkommen oder aber hinterdreinschauen. Sie begegnet ihm nicht." ⁴⁵ Der Tod lässt sich wissenschaftlich nicht begreifen, er lässt sich nicht definieren. ⁴⁶

EXKURS: DER PSYCHISCH AUSGELOESTE TOD

In der Literatur zur Thanatologie (Todesforschung) mehren sich die Untersuchungen zu Todesursachen, die ausschliesslich psychogenen Charakter haben.⁴⁶

Anthropologen und Ethnologen berichten über *Angehörige von Naturvölkern*, die ziemlich plötzlich ihre gesamte Lebensfreude verlieren und nach kurzer Zeit daran sterben. "Als auslösendes Ereignis kommt in den meisten Fällen das Betroffensein des Eingeborenen von einer magischen Kraft, einem Fluch oder einem Zauber in Betracht. Es werden aber auch sonstige Anlässe berichtet, wie Diebstahl, Amputation eines Beines, Heimweh, Krankheit usw. Diese Menschen geben ihre aktiven Beschäftigungen auf, ziehen sich in ihr Zelt oder Hütte zurück, verweigern das Essen und sterben ruhig nach ein bis zwei Tagen."⁴⁷

Dieser akut auftretende, nicht körperlich verursachte Tod kann nach MENNINGER "als Wirkung von Suggestion, besonders auf irgendeinen festgewurzelten Glauben oder auch spontan und autonom eintreten".⁴⁸ In diesen Zusammenhang gehört auch der "Voodoo-Tod" von Primitiven z. B. in Australien, als einem plötzlichen Sterben infolge Angst oder Schrecken, "das mit einer Uebererregung des parasympathischen Nervensystems in Zusammenhang gebracht wird".⁴⁹ Dieser Tod wird auch mit dem Tod beim Asthma bronchiale oder auch mit dem Pensionierungstod verglichen.

Entsprechende Untersuchungen gibt es nach STUMPFJE von *"Häftlingen aus Konzentrationslagern und von Kriegsgefangenen*. Auch in diesen Fällen bleiben die Gefangenen, ohne dass den Kameraden vorher etwas auffällt, eines Tages auf ihrem Lager liegen. Sie drehen sich zur Wand, ziehen die Decke über den Kopf und lehnen das Essen ab. Keine Vorhaltungen und keine Drohungen vermögen sie aus ihrer Apathie zu reissen. Auch keine Strafe schreckt sie. Diese Männer scheinen einfach den Willen zum Le-

ben aufzugeben und die Aussicht auf den Tod zu akzeptieren. Sie sterben still und ohne Gegenwehr".⁵⁰

Solche Menschen sind durch eine völlige Passivität gekennzeichnet: Sie waschen sich nicht mehr und bleiben im Kot und Urin liegen. Die psychische Situation beschreibt STUMPFE folgendermassen: "eine Regression in sich selbst und Aufgabe der Weltzugewandtheit, eine Resignation mit Aufgabe aller Hoffnungen und eine Apathie mit Verlust jeglicher Gefühlsäusserung."⁵¹

Wo liegen die Gründe solchen Verhaltens? "Die Lebenssituation der Betroffenen ist durch zwei Punkte gekennzeichnet. Das Subjekt ist einmal in irgendeiner Weise bedrängt. Die Gefangenen durch Not, Wetter, Wachmannschaften, Hunger usw. und die Eingeborenen durch den Fluch, die magische Kraft, eine Behinderung oder durch allgemeine ungünstige und unangenehme Umweltverhältnisse. Zum anderen sieht der Mensch subjektiv keine Möglichkeit des Ausweichens oder eines Ausweges. Er selbst kann nichts tun, und von aussen ist ebenfalls auch keine Hilfe zu erwarten. Er kann am Fluch nichts ändern. Alles Bemühen ist umsonst. Es handelt sich also, kurz umschrieben, um eine ausweglose Bedrängnis."⁵²

Dieser psychosomatische Zusammenbruch ist also bedingt durch das Gefühl der Hilflosigkeit, das durch eine Bedrängnis von aussen verstärkt wird, welches den Menschen in seiner Lebensführung bedroht oder beeinträchtigt. Der Verlust aller Hoffnung und ein tiefes Gefühl der Sinnlosigkeit bestimmen den emotionalen Hintergrund, von dem aus die Psyche in den Organismus eingreift und ihn zum Stillstand bringt.

Als Beispiel für den Eingriff der Psyche in den Organismus führt STUMPFE die gewöhnliche Ohnmacht an: "Hier kommt es durch rein psychische Reaktionen, z. B. bei Feierlichkeiten, Massenaufmärschen, bei ärztlichen Handlungen, im Zahnarztstuhl oder bei dem Anblick von Blut, zu so starken Eingriffen in das Körpergeschehen, dass der Mensch bewusstlos wird. Es finden

sich u. a. eine tiefe Senkung des Blutdruckes und eine ausgeprägte Minderung des Herzschlages. Dies ist als Beweis anzusehen dafür, dass affektive Vorgänge alle organischen Schutzmechanismen durchbrechen können."⁵³

2. TENDENZEN EINER NEUEN TODESAUFFASSUNG UND -PRAXIS

Die Frage nach dem Tod in einer durch Wissenschaft und Technik bestimmten Gesellschaft ist in jüngster Zeit wieder stärker in das Interesse der Öffentlichkeit gerückt. Dies wurde nicht erst durch die Veröffentlichung von Erlebnissen aus dem Grenzbereich des Todes und von parapsychologischen Phänomenen verursacht. Es waren vielmehr die enorm gewachsenen Möglichkeiten der modernen Medizin, die Forderung nach dem "Recht auf den Freitod" sowie die Verbreitung der These vom "natürlichen Tod", welche eine Fülle grundsätzlicher Fragen vor einer breiten Öffentlichkeit aufwarfen und zu heftigsten Diskussionen führten.

2.1. Euthanasie

Euthanasie heisst ursprünglich sanfter, leichter, leidloser, guter Tod. Seit der Antike⁵⁴ bis zum Ende des 19. Jahrhunderts wurde dieser Begriff in dieser Bedeutung gebraucht. Es blieb unserem Jahrhundert vorbehalten, bezüglich "Euthanasie" eine verheerende Begriffsverwirrung anzurichten. "Das Wort umfasst von der aktiven Tötung bis zur humanen Handlung ziemlich alles, was irgendwie mit dem menschlichen Tod zu tun hat. Deshalb wird der Begriff 'Euthanasie' am besten völlig fallengelassen und durch eine neue, sachliche Terminologie ersetzt."⁵⁵

Zwei grundsätzliche Fragen ergeben sich aus dem Problemfeld "Euthanasie": Erstens ist einmal danach zu fragen, wo und mit welcher Begründung dem Heilauftrag des Arztes ein Ende gesetzt ist, wenn der Begriff des Heilens nicht sich selbst widersprechen soll. Wie weit darf also die Hilfe gehen? "Doch so zu fragen wäre begrifflich unscharf, weil dem Akt des Helfens, dem Akte des Für-den-andern-Da-sein niemals Grenzen gesetzt sein können. Die Frage hätte präziser zu lauten: Bis zu welcher Grenze ist Helfen überhaupt Hilfe, und wo hebt Hilfe sich selber auf? Ist der Begriff des Helfens noch legitim, wenn der Mensch einen bestimmten Grad des geistigen oder physischen Torsos unterschreitet?... Das Kriterium dafür, ob und wann er bei dieser Verlängerung innehalten darf, scheint in der Frage zu bestehen, ob er es 'für eine sinnvolle Zeitspanne' und also für eine Phase verlängert, die menschliches Existieren und nicht nur dumpfes Vegetieren ermöglicht. Was aber ist menschliche Existenz, wie ist sie thematisch zu bestimmen?"⁵⁶

Diese Frage lässt sich jedoch nur beantworten, wenn man sich der Frage nach dem Sinn der menschlichen Existenz im Ganzen der Wirklichkeit stellt. Aber ist des Menschen Bezug zum Ganzen für ihn überhaupt erkennbar? Inwiefern ist der Mensch als Mensch durch seinen Bezug zum Ganzen der Wirklichkeit ausgezeichnet? SCHERER antwortet: "Jeder Gegenstand, mit dem wir umgehen, und jedes Wort, das wir sprechen, stehen in übergreifenden Zusammenhängen, welche irgendeine Stellungnahme zum Ganzen des Seins einschliessen, ja zum Grunde haben. Niemand kann leben und handeln, ohne in diesem Leben und Handeln eine bestimmte Ueberzeugung vom Sinn oder Unsinn seines Daseins im Ganzen der Wirklichkeit zum Ausdruck zu bringen. Nur reflektieren wir zumeist darüber nicht, so dass unser vielleicht höchst ungeklärtes, von Vorurteilen besetztes oder manipuliertes Verständnis

des Ganzen nicht mehr bewusst ist."⁵⁷ - Kann nun die Medizin aus ihrem Fachbereich heraus den Sinngrund menschlichen Daseins freilegen und darüber verfügen? Wird hier nicht der Bereich der abgrenzbaren Gegenständlichkeit, mit der es die Medizin zu tun hat, transzendiert? Was die Medizin auszurichten vermag, worüber sie verfügt, tritt in Spannung zum Unverfügbaren: zum Sinn der menschlichen Existenz im Bezug zum Ganzen der Wirklichkeit; sie stösst auf Grenzen ihrer sich ständig ausweitenden Eingriffsmöglichkeiten.

Die zweite grundsätzliche Frage des Euthanasieproblems richtet sich auf die möglichen Ziele solcher medizinischer Eingriffe. Es ist dabei u.a. an hormonale und neurochirurgische Manipulationen oder auch an die Beeinflussung der Erbsubstanz zu denken. Der Mensch hat sich nicht nur als Rasse, sondern auch als Individuum als "operabel" erwiesen. Man kann heute armlose Menschen mit Prothesen versehen, Organe transplantieren, den Herzrhythmus mit Transistoren regulieren - man kann den Menschen selbst, bevor er geboren, ja ehe er gezeugt wurde, in seiner Erbmasse manipulieren. Am Symposium der CIBA FOUNDATION im Jahre 1962 in London⁵⁸ wurden konkrete Vorschläge erörtert, wie man neue Menschen machen könne, die anders denken, fühlen, empfinden und handeln als wir. Dieses Londoner Symposium postulierte zwei Grundthesen: erstens wachse die Menschheit mit einer Zuwachsrate von 1,8 Prozent im Jahr, und zweitens sei der Genotypus, die Erbmasse, der Menschen dem Prozess einer schleichenden Verschlechterung ausgesetzt. "Miteinander kombiniert, bedeuten sie: Die Erde verwandelt sich in den nächsten zweihundert Jahren, vielleicht sogar schon früher, in ein Armenhaus; mehr noch, sie wird zu einem überdimensionalen Krankenhaus, voll von Prothesenträgern, psychisch Unstabilen, Neurotikern, Schwachsinnigen - mit Menschen, die nur noch leben können, wenn sie von einer fremden Kraft

(der Technik) unentwegt Stützen oder Prothesen erhalten. Dieser Zustand ist gemeint, wenn einzelne Wissenschaftler schon von einer 'Prothesenkultur' sprechen."⁵⁹

Die Frage nach den Zielen biogenetischer Manipulation am Menschen erwuchs aus dem Teufelskreis ärztlicher Kunst: mit der Erhaltung kranken Lebens droht zugleich die Verschlechterung der Erbmasse. "Denn mit dieser Erhaltung verlängert man ja auch ein Leben, das, wenn es sich selbst überlassen geblieben wäre, das Zeugungsalter nicht erreicht haben würde, nunmehr aber seine Hypotheken in den Erbgang einfließen lässt und sie damit multipliziert."⁶⁰ THIELICKE führt dazu folgendes Beispiel an: "Eine von der Kinderklinik Hamburg initiierte Statistik hat festgestellt, dass unter 8000 Kindern eines mit Phenyl-Brenz-Traubensäure-Schwachsinn ist, so dass in Hamburg bei etwa 20 000 Geburten pro Jahr etwa zwei bis drei Kinder dieser Art geboren werden. Durch eine lebenslängliche, ziemlich scheussliche Sonderdiät können diese Kinder vor Schwachsinn bewahrt und am Leben erhalten werden. Die Krankheit vererbt sich jedoch, so dass es zu den schon angedeuteten Konsequenzen kommt. Während das Kind ohne ärztlichen Eingriff vor der Geschlechtsreife sterben würde, kommt es mit der ärztlichen Erhaltung des Erbträgers zu einer arithmetisch errechenbaren Progression des Krankheitsvorkommens in den späteren Generationen."⁶¹ Damit ist einmal mehr auf die Ambivalenz medizinischen Fortschritts verwiesen: "Was medizinisch produktiv sein mag, kann eugenisch destruktiv sein".⁶²

Die Inkonsequenz solchen Verhaltens liegt auf der Hand. Aber liesse sie sich nicht wieder korrigieren, etwa durch Sterilisation? Natürlich lässt sich durch diese eugenische Massnahme der Teufelskreis durchbrechen. Aber das lässt sich nicht durch bloße Verfügung erreichen, der betroffene Mensch würde dadurch in die inhumane Rolle des blossen Ob-

jekts abgedrängt. "Um diese Rolle zu vermeiden, müssen die am Schicksal eines solchen Kindes verantwortlichen Beteiligten und muss es selber im Alter des Mündigwerdens dazu gebracht werden, den Verzicht auf Nachkommenschaft als Preis der eigenen Lebenschance zu wollen und also das, was objektiv - und dann auch im Sinne der gesetzlichen Verfügungen - sein 'muss', im Sinne dessen, was sein 'soll', willentlich zu bejahen. Auch dafür bedarf es des Ineinandergreifens und der Kooperation sehr verschiedener Instanzen: der Eltern, der Aerzte, der Erzieher, der Seelsorger. Die Spannweite des so beteiligten Ensembles ist nur ein Abbild der verschiedenen Dimensionen des Daseins, die durch derartige Probleme tangiert werden. Dass sie wiederum die Grenzen einer einzigen Fakultät sprengen, ist nur ein Zeichen ihres Ranges."⁶³

Auch diese Fragestellung verweist auf den Hintergrund und die Bestimmung menschlichen Daseins, das nur im Bezug zum Ganzen der Wirklichkeit gesehen werden kann. Ebenso ist die oben erwähnte mögliche Ambivalenz ärztlichen Tuns ein anthropologisches Problem insofern, als sie mit dem Wesen des Menschen und seiner Geschichte zusammenhängt: schöpferisch konstruktives Vermögen beinhaltet auch die Tendenz zu zerstörerischem Titanismus. Der Mensch ängstigt sich selbst vor seinen abgrundtiefen Möglichkeiten. Man kann nicht an die jeweiligen fachthematischen Aufgaben und Entscheidungen herangehen, ohne diese Ambivalenz und ohne damit das Wesen menschlicher Existenz miteinzubeziehen.

Durch die Einführung der Unterscheidung zwischen *aktiver und passiver Euthanasie* bei Sterbenden erhoffte man sich die endliche Klärung des Euthanasiebegriffs. Aktive Euthanasie meint die Tötung von Patienten, die nicht an ihrer Grundkrankheit sterben werden; dies kann etwa durch Verabreichung tödlich wirkender Medikamente geschehen. Unter passiver Euthanasie (= sterben lassen) wird der Verzicht

auf eine mögliche künstliche Lebensverlängerung oder deren Abbruch verstanden.

Diese Unterscheidung hat aber nicht befriedigt. "Die Voraussetzung des Sterben-Lassens ist oft eine aktive Handlung (etwa das Abstellen von lebenswichtigen Apparaturen), und jede Unterlassung kann zudem aktiv als Tat gedeutet werden. Wegen dieser Doppeldeutigkeit würde man die Begriffe vielleicht besser von der Zeit her definieren: passive Euthanasie läge dann überall dort vor, wo das lebensverkürzende Handeln langsam zum Tod führt, aktive dort, wo es den Tod schnell erwirkt. Diese Unterscheidung liesse sich allerdings ins Absurde führen."⁶⁴

Die Verschiebung der ganzen Problematik auf die Dimension der Zeit hilft auch nicht viel weiter. Auf die Schwierigkeit der Interpretation von aktiver und passiver Euthanasie verweist HAEMMERLI am Beispiel des Abstellens einer Beatmungsmaschine bei einem hirntoten Patienten: "Ob diese Massnahme als aktive oder passive Sterbehilfe bezeichnet wird, hängt nur von der Definition ab:

- Die Massnahme ist eindeutig aktiv, wenn als aktive Euthanasie eine Handlung des Arztes ('act of commission') und als passive Euthanasie eine Unterlassung einer möglichen Handlung ('act of omission') definiert wird.

- Die Massnahme ist eindeutig passiv, wenn unter aktiver Sterbehilfe die gezielte Lebensverkürzung als primäre Motivation des Arztes, unter passiver Sterbehilfe das Unterlassen oder das Abbrechen einer primär zur Lebensrettung des Patienten getroffenen, aber nicht erfolgreichen Massnahme ('abandonment of an attempt to restore the patient's health') verstanden wird. Diese zweite Definition entspricht am ehesten der Denkweise eines Arztes, da sie von der Motivation der ärztlichen Handlungsweise ausgeht."⁶⁵

In der Diskussion weitete sich die Frage nach dem "guten" Tod auf das Problemfeld "menschenwürdiger Tod". Damit stand

wiederum die Frage im Raum, ob der Mensch selbständig über seinen Tod, und damit über sein Leben, verfügen dürfe. Euthanasiegesellschaften wurden gegründet und legen Entwürfe für eine gesetzliche Regelung des *Gnadentodes* vor. Der Euthanasiewillige hinterlegt bei einem Notar eine beglaubigte *Euthanasieerklärung*, worin er die näheren Bedingungen seines freiwilligen Gnadentodes festlegen kann.⁶⁶ Es sind dabei drei Varianten vorgesehen: die erste Möglichkeit verlangt die Einschläferung nur bei einer körperlichen Krankheit, die unheilbar ist und zum Tode führt. Die zweite Variante verlangt die Tötung schon bei einem schweren körperlichen Gebrechen, "das den Menschen erheblich beeinträchtigt und ihm wahrscheinlich grosse Schmerzen bereiten wird. Als Musterbeispiel wird auf eine Querschnittläsion, d.h. auf eine durch Schädigung des Rückenmarkquerschnittes hervorgerufene Lähmung, hingewiesen. Solche Verletzungen verlaufen nicht notwendig tödlich".⁶⁷ - Bei der dritten Variante des Gnadentodes verlangt der Euthanasiewillige eine tödliche Spritze bei einer Gehirnerkrankung oder Gehirnverletzung, die seine normalen geistigen Funktionen schwerwiegend und irreparabel schädigen.

BOECKLE vermerkt zu dieser "Tötung auf Verlangen": "Der Ruf nach dem Gnadentod kommt in aller Regel nicht von Kranken und Sterbenden, er wird vielmehr von Gesunden und nicht selten von jungen Menschen erhoben. Er ist in seiner letzten Bedeutung gar kein Todeswunsch, kein thanatos-Verlangen, sondern Eros, Verlangen nach Leben. Es ist der Wunsch, dass es einem nie so ergehen möge, wie man dies vielleicht bei einem Mitmenschen erlebt, meist auch nur davon gehört hat. Ein solcher Wunsch kann - selbst wenn er schriftlich abgegeben würde - niemals typisch sein für die Situation, in der er eingefordert werden müsste. Er müsste also in der hoffnungslosen Situation des Kranken selbst ausdrücklich wiederholt werden. Dies ist nach aller ärztlichen Erfahrung

bis heute äusserst selten ... Es ist einfach unververtretbar, einen Menschen unter der völlig veränderten Situation einer schweren Gehirnverletzung oder bei einer altersbedingten Gehirnerkrankung einzuschläfern, weil er als gesunder Mensch den Wunsch gehabt hat, nie in eine solch hoffnungslose Situation zu kommen. Gerade im wohlverstandenen Interesse der Freiheit der Person kann der Rechtsstaat die Tötung auf Verlangen nicht zulassen. Die Erfahrungen der letzten Jahre zeigen, dass es gar nicht leicht ist, die Öffentlichkeit von dieser Meinung zu überzeugen."⁶⁸

Woher kommt der Ruf nach dem *Recht auf den (menschenwürdigen) Tod*? Er liegt wohl einmal darin begründet, dass die Fortschritte der Naturwissenschaften, der Technik und der Medizin unser Lebensgefühl entscheidend verändert haben. Die Möglichkeiten der zunehmenden Steuerungen der Lebensprozesse wecken das Bewusstsein einer weitgehenden Verfügbarkeit über Leben und Tod. Wird ein Leiden nicht verarbeitet, erscheint es als sinnlos, und sinnlosem Leiden soll ein Ende gemacht werden. Angebliche oder wirkliche Absurditätserfahrungen führen zur Meinung, keine weitertragende Hoffnung mehr vorweisen zu können. Darin spiegelt sich die Unsicherheit in der Sinnfrage des Lebens.

Zum zweiten äussert sich im Ruf nach dem Recht auf den Tod die die Neuzeit prägende Emanzipationsbewegung: Abhängigkeiten von natürlichen und gesellschaftlichen Zwängen werden überwunden, um zur vollständigen Autonomie des Menschen vorzustossen. Der nur sich selbst verpflichtete und endgültig sich selbst bestimmende Mensch wird zum Ideal erkoren. Geburt und vor allem Tod werden jedoch als Grenzen seiner Selbstverfügung erfahren, sie hemmen die postulierte Autonomie. Deshalb ist diese Behinderung mit einem Kraftakt der Freiheit zu umgehen. In diesem Sinne erklärt z.B. MARCUSE: "Die Menschen können ohne Angst sterben, wenn sie wissen, dass das, was sie lieben, vor Elend und Vergessen

bewahrt ist. Nach einem erfüllten Leben können sie es auf sich nehmen, zu sterben - zu einem Zeitpunkt ihrer eigenen Wahl."⁶⁹ Der Tod wird damit zum Wahrzeichen der Freiheit, er kann "vernünftig" gestaltet werden und das heisst wohl im Klartext "schmerzlos".

Mit diesem Hinweis nähern wir uns dem Problem der Selbsttötung.

2.2. Selbsttötung

Wird die Freiheit des Menschen ausschliesslich in seiner Selbstbestimmung gesehen, dann muss das Widerfahrnis des Todes als äusserster Widerspruch zur Freiheit gesehen werden. Mit nicht mehr zu überbietender Radikalität vergegenwärtigt der Tod dem Menschen seine Abhängigkeit und Ohnmacht, der er sich gerade entziehen will. Diese Ohnmacht kann er nur überwinden, wenn er den Tod zum "Freitod" macht.

Das Wort "Freitod" verschleiert jedoch den gemeinten Sachverhalt. Auch wenn der Suizidant im Akt der Selbsttötung keinem Zwang zum Sterben unterliegt, reagiert er jedoch nur auf eine andere Zwangssituation, welche er nicht mehr lebend zu verarbeiten und unverarbeitet nicht ertragen zu können meint. Gerade der Suizidant ist alles andere als das freie Subjekt eines freien Aktes. Er handelt unter Zwang, deshalb ist der Ausdruck "Freitod" zu meiden.

Auch die Bezeichnung "Selbstmord" ist ungeeignet, da Mord die Tötung eines andern Menschen aus niedrigen Beweggründen meint. Deshalb bleiben wir bei den Begriffen Selbsttötung oder Suizid.

Der Mensch verfügt über die Möglichkeit, sich selbst den Tod zu geben. Das Recht auf Selbstverwirklichung beinhaltet auch die Verweigerung des Lebens als Möglichkeit. Die Verfechter des "Freitodes" - die Wortwahl "Freitod" ist zu be-

achten - gehen von einer völlig frei verantworteten Selbsttötung aus und preisen sie als unüberbietbaren Akt der Freiheit, der Selbstsetzung des Menschen. So z.B. SANER: "Ein unumschränktes ethisches Recht auf Selbstmord könnte es nur für den völlig alleinstehenden Menschen geben, der auch frei von jeder transzendenten Bindung wäre. Trotzdem liegt in der Möglichkeit, sich das Leben nehmen zu können, so etwas wie der letzte Garant der Freiheit. Wenn die fremde Gewalt barbarisch, das Elend unerträglich und das Versinken im Zerfall erniedrigend wird, kann das frei gesetzte Ende der letzte Akt der Würde sein: ein Beweis, dass der persönlichen Freiheit zumindest die allumfassende Kraft der Negation innewohnt."⁷⁰

Noch weiter geht KAMLAH: "Der moralischen Grundnorm gemäss hat jedermann das Recht zu leben, also für die Befriedigung seiner wahren Bedürfnisse zu sorgen, und somit gegebenenfalls auch das Recht zu sterben, d.h. die moralische Erlaubnis, sich aufgrund ruhiger und reiflicher Erwägung von einem überschwer gewordenen, nicht mehr erfüllten und nicht mehr wiederherstellbaren Leben zu befreien, sofern diesen Rechten nicht Forderungen, die gleichfalls aus der moralischen Grundnorm hervorgehen, in zumutbarer Weise entgegenstehen."⁷¹

In seiner leidenschaftlichen Apologie der Selbsttötung (er bezeichnet sie als "Freitod") hat AMERY Gedanken von Nietzsche übernommen und interpretiert den Tod nicht als unverfügbares Widerfahrnis, sondern spricht dem Menschen das Recht zu, seinen Tod eigenmächtig in die Hand zu nehmen. Dieses Verfügungsrecht über den Tod versteht er geradezu als ein Privileg menschlicher Freiheit und autonomer Verantwortung. Weil es vom Sein zum Nicht-Sein keine Brücke gäbe, seien wir so hilflos im Nachdenken über den Tod. Unsere Logik bleibe an den Horizont des Lebens gebunden, sie

sei wesensmässig "Lebenslogik". Ein Suizidant stelle sich in Widerspruch zu dieser "Lebenslogik": "Die Lebenslogik ist uns vorgeschrieben oder, wenn man will, 'programmiert' in jeder Reaktion im Alltag. Sie ging in die Tagessprache ein 'man muss schliesslich leben', sagen die Leute, alles Miserable, das sie anstellten, entschuldigend. Aber: Muss man leben? Muss man da sein, nur weil man einmal da ist? Im Moment vor dem Absprung zerreisst der Suizidant eine Vorschrift der Natur und wirft sie dem unsichtbaren Vorschreibenden vor die Füsse."⁷²

Wer sich selbst tötet, bestreitet das Leben-müssen und die Erfahrung, dass wir zum Leben verurteilt sind. "Er bekennt auf seine Weise, das Leben sei der Güter höchstes nicht. Er befreit sich von einem Leben, das ihm auferlegt worden ist, um seines Selbstes willen, erhebt sich über es, weil es ihm nicht als wert gelebt zu werden erscheint."⁷³ Wir können uns selbst dem Nicht-Sein aktiv aussetzen, wir können es wollen. Wir können dem Leben gegenüber in Streik treten. Wir können dem Ekel gegenüber unserem Dasein, der Leere einer hilf- und sinnlos gewordenen Existenz entrin-
nen, indem wir eben "Hand an uns legen". Die Selbsttötung wird somit zur ethischen Tat, zum menschlichen Privileg, das uns vom Tier unterscheidet. Der Suizidant stirbt nicht nur (oder schickt sich zum Sterben an), sondern "er ent-
selbstet sein Selbst selber".⁷⁴

Insofern AMERY den Suizid als eine spezifisch menschliche Möglichkeit charakterisiert, ist ihm nicht zu widersprechen. Aber ist die Selbsttötung schon dadurch legitimiert, dass sie diese menschliche Möglichkeit ist? Es ist THIELICKE beizupflichten, wenn er schreibt: "Auch Kannibalismus ist eine menschliche Möglichkeit, auch der Krieg - ja das Schuldigwerden überhaupt -. Kann der Mensch nicht, um das Faust-Wort zu zitieren, seine Vernunft - und damit wieder ein

menschliches Privileg! - dazu missbrauchen, 'noch tierischer als jedes Tier zu sein'? Alle Scheusslichkeiten der Geschichte, die so im Tierreich nicht vorkommen, sind durch humane Privilegien und ihre Verkehrung zustande gekommen. Das sollte uns vorsichtig machen gegenüber jedem Versuch, diese Privilegien zu verklären und in diese Verklärung das einzubeziehen, was die Menschheit mit ihrer Hilfe ausgefressen hat und weiter ausfrisst. ... Ich kann also nicht einsehen, warum die Feststellung, der Suizid sei nur dem Menschen möglich, eben damit schon seine Legitimation bedeuten sollte."⁷⁵

Ist der Mensch sein eigener Herr, dann kann er über sein Leben frei verfügen und sich auch das Leben nehmen. Wer diesen Satz postuliert, stützt sich bei dessen Begründung vor allem auf NIETZSCHE: "Wir Menschen sind die einzigen Geschöpfe, welche, wenn sie missraten, sich selber durchstreichen können wie einen missratenen Satz - sei es, dass wir dies zur Ehre der Menschheit oder aus Mitleiden mit ihr oder aus Widerwillen gegen uns tun."⁷⁶

Es kommt aber darauf an, "zur rechten Zeit" zu sterben, wenn man sich reif dazu fühlt. "Viele sterben zu spät, und Einige sterben zu früh. Noch klingt fremd die Lehre: 'stirb zur rechten Zeit!' Stirb zur rechten Zeit: also lehrt es Zarathustra. Freilich, wer nie zur rechten Zeit lebte, wie sollte der je zur rechten Zeit sterben? Möchte er doch nie geboren sein! - Also rathe ich den Ueberflüssigen. Aber auch die Ueberflüssigen tun noch wichtig mit ihrem Sterben, und auch die hohlste Nuss will noch geknackt sein. Meinen Tod lobe ich euch, den freien Tod, der mir kommt, weil ich will."⁷⁷

NIETZSCHE stellt sich auch die Frage, was denn vernünftiger sei, die Maschine stillzulegen, wenn das Werk ausgeführt sei - oder sie laufen zu lassen, bis sie von selber stillstehe. Es sei nicht wichtig, dass man lange lebe, sondern

dass man intensiv lebe. "Warum sollte es für einen alt gewordenen Mann, der die Abnahme seiner Kräfte spürt, rühmlicher sein, seine langsame Erschöpfung und Auflösung abzuwarten als sich mit vollem Bewusstsein ein Ziel zu setzen?"⁷⁸ Hier wurde das vorweggedacht, was gegenwärtig unter dem Begriff "*Selbst-Euthanasie*" diskutiert wird: der Sterbende (im weitesten Sinn des Wortes) nimmt die Massnahmen zur Euthanasie selber vor; die äusserste Grenze ist der Suizid.⁷⁹

Wer frei ist zum Tod, ist frei im Tod. Er stirbt stolz erhobenen Hauptes. Deshalb fordert NIETZSCHE: "Und also laute die Lehre eurer Tugend 'du sollst dich selber tödten! Du sollst dich selber davonstehlen!'"⁸⁰

SANER weist darauf hin, dass es nicht erst bei Nietzsche eine Lehre von der Selbst-Euthanasie gegeben hat, sondern bereits in der Stoa. Er beruft sich dabei auf POHLENZ: "'Aus wohlervogenen Gründen wird der Weise aus dem Leben scheiden, um Vaterland und Freunde zu retten, ebenso wenn er in allzu harte Schmerzen verfällt oder in Verstümmelung oder unheilbare Krankheit.' - Die Späteren zählten fünf Fälle auf, in denen der Freitod naturgemäss sei: erstens eine dringende sittliche Notwendigkeit, etwa Aufopferung für das Vaterland, zweitens Tyrannengewalt, die uns zum Unsittlichen zwingen will, drittens langwierige Krankheit, die den Leib verhindert, der Seele als Werkzeug zu dienen, viertens Armut - das hätten freilich die Schulstifter nur für den äussersten Fall zugegeben -, endlich Geisteskrankheit. - Nicht etwa aus Laune oder Lebensüberdruß darf der Mensch also den Freitod suchen, sondern nur wenn es eine sittliche Aufgabe verlangt oder die Lebensbedingungen sich so gestalten, dass ein Weiterleben nicht mehr 'naturgemäss' wäre."⁸¹ (S. auch S. 114 f.).

Wie bei der Euthanasie sehen wir auch beim Problem der Selbsttötung, dass es dabei um das *Sinnverstehen des Ganzen der Wirklichkeit* geht. Es geht um die Frage, wie der Mensch zu seinem Leben steht, an das er nun Hand anlegen will; was aus ihm und allem, was bisher sein Leben ausmachte, wird; was ihm im Tode widerfährt. In qualifizierter Weise fragt gerade der Suizid nach dem Sinn menschlicher Freiheit: bringt er tatsächlich reale Freiheit uns zu, wie AMERY behauptet? "Im Augenblick, wo ein Mensch sich sagt, er könne das Leben hinwerfen, wird er schon frei, wenngleich auf eine ungeheuerliche Weise. Das Freiheitserlebnis ist überwältigend. Denn nun gilt nichts mehr. Die Last? Nur noch ein paar Meter ist sie zu tragen; ihr Abwerfen wird vorausgenommen in einem Rausch, der hoch über jeder anderen Art von Trunkenheit steht."⁸² Aber war jener Schmied wirklich frei, gehörte er sich noch selbst, als er seinen Kopf zwischen die Blöcke des Schraubstocks legte und mit der rechten Hand zudrehte, bis der Schädel zerbrach? Ist jeder Suizid ein Freitod oder doch sehr oft ein Zwangstod? Wird beim leidenschaftlichen Plädoyer für den "Freitod" nicht zu kurzatmig darüber nachgedacht, worum es dabei geht und was auf dem Spiele steht? Es geht doch um die Frage, "ob nicht auch die Widerfahrnisse, die wir hinnehmen müssen, ihren Ort in unserem Dasein haben und ob nicht auch sie in ihrer Weise gerade unsere Freiheit beanspruchen. Ja es geht um die Frage, ob nicht jede Sinnerfahrung den Charakter des Widerfahrnisses besitzt und ob es von daher so ausgeschlossen ist, dass sich uns im Widerfahrnis des Todes Sinn zuspiehlt, dann allerdings in einer Weise, die uns, bevor wir gestorben sind, unbekannt bleibt. Dies alles steht zur Frage, wenn über die Selbsttötung des Menschen diskutiert wird".⁸³

Die Freiheit der Selbstbestimmung als Privileg des humanum, kann in der radikalen Form, wie sie AMERY vertritt, nur unter

der Voraussetzung gelten, dass der Mensch "sich selber gehört", über sich selbst als sein Eigentum verfügt und niemandem Rechenschaft schuldig ist. Dies führt sehr nahe an das Verständnis vom sich selbst schaffenden Menschen. Wer so grenzenlos über sich selbst verfügt, weil er auch sich selbst erschaffen hat, der hat folgerichtig auch das Recht, sich wieder abzuschaffen.

In welche Abgründe schaut man angesichts einer so begriffenen Selbstverfügung des Menschen? "Setzen wir Améry's These der Selbstverfügung voraus, scheint uns nichts mehr an der Konsequenz zu hindern, dass dann die Umwelt - Aerzte, Verwandte oder auch Politiker - gleichsam stellvertretend für diese verlorene oder noch nicht vorhandene Selbstverfügung eintreten und aufgrund des festgestellten Würdedefizits nun ihrerseits den 'Freitod' verfügen ... Führt die vermeintliche Selbstverfügung des Menschen so nicht in der Tat zur These vom 'lebensunwerten Leben' samt allen daraus zu ziehenden Konsequenzen?"⁸⁴

Das Problem der Selbsttötung entlässt uns mit dem Hinweis, dass jeder Mensch seinen eigenen Tod zu erleiden hat, so wie er auch sein eigenes Leben lebt. Der Tod ist jedoch in Beziehung zum Ganzen des Lebens zu bringen und dieses in seine Beziehung zum Tod. Nach dem individuellen Leben fragen bedeutet zugleich, Mitmenschen und Gesellschaft, Natur und Geschichte in sein Fragen einzubeziehen; denn mit all dem hat es der Mensch in seiner konkreten Existenz zu tun. Damit weitet sich die Frage nach dem Sinn des eigenen Daseins zur Frage nach dem Sinn der ganzen Wirklichkeit schlechthin.

2.3. "Natürlicher Tod"

Unter diesem Stichwort sind die heutigen Tendenzen einer neuen Todesauffassung und -praxis vorzufinden. Es ist der

zentrale Punkt der gegenwärtigen philosophischen Diskussion um das Todesproblem im Gegenüber zu den Wissenschaften. - Wir klären zuerst den Begriff vom "natürlichen Tod", blicken in seine Geschichte und diskutieren seine Relevanz besonders für die Praxis.

2.3.1. Begriff

Die Formel vom "natürlichen Tod" bezeichnet jene bestimmte Vorstellung von einem Tod, welcher der Natur des Menschen entspricht: der Tod des Menschen ist ein natürlicher Vorgang, beruhend auf rein biologischen Ursachen. Dieser Gedanke orientiert sich an einem rein humanbiologischen Begriff von der Natur des Menschen.

In der öffentlichen Diskussion ist immer wieder die Rede vom "Recht des Menschen auf den natürlichen Tod". Damit wird eine weitere Aussage gemacht: Die Ermöglichung des natürlichen Todes als Herausforderung an die Gesellschaft und ihre Einrichtungen, insbesondere an die Medizin; der "natürliche Tod" wird zum gesellschaftskritischen Postulat.

Diese Vorstellung von einem Tod, der der Natur des Menschen entspricht, ist für immer mehr Menschen zur beherrschenden Leitvorstellung ihres naturwissenschaftlich orientierten Todesverständnisses geworden. Der Gedanke des "natürlichen Todes" wird auch in den Wissenschaften vertreten, besonders in der Soziologie (z.B. W. FUCHS), gelegentlich auch in der Philosophie (z.B. W. SCHULZ).

Worum geht es? Auch die Verfechter des "natürlichen Todes" verbindet die Erkenntnis, dass längst nicht alle Menschen eines natürlichen Todes sterben; dass es den gewaltsamen Tod gibt, fahrlässig hervorgerufen durch Verkehrsunfall und Verbrechen oder vorsätzlich verhängt durch Krieg und Todesstrafe; dass es den vorzeitigen Tod gibt durch Krankheit

und Hungersnot.⁸⁵ "Die hier bezogene Frontstellung ist klar. Sie richtet sich gegen die Gesellschaft, bzw. die gesellschaftlichen Einrichtungen, die diesen gewaltsamen, vorzeitigen und zufälligen Tod zulassen oder die ihn doch nicht in der Masse verhindern, wie es möglich wäre, ja die dies zum Teil aus ideologischen Gründen unterlassen, mag es bewusst oder unbewusst geschehen. Wenn wir hier von Einrichtungen der Gesellschaft reden, so müssen wir darunter ebenso die Universitäten als Organisation der Wissenschaften verstehen wie das gesellschaftliche Versicherungswesen und den Staat, der nicht nur durch die mögliche Todesstrafe und die Verteidigungspflicht im Kriegsfall Gewalt über das Leben seiner Bürger ausübt, sondern der auch durch seine rechtlichen Ordnungen Gewähr dafür zu bieten hat, dass allen seinen Bürgern die notwendigen Lebensbedingungen optimal und in gleicher Weise zur Verfügung stehen."⁸⁶

Die These vom natürlichen Tod postuliert letztlich die Errichtung einer gewaltfreien Gesellschaft und die Veränderung jener Gesellschaften, in denen "unnatürlich" gestorben werden muss.⁸⁷ Es geht dabei um ein möglichst "ungestörtes" Leben und um ein "reibungsfreies" Sterben. Die "normale" Gestalt des Todes als langsamer Zerfall oder qualvolles Krankenlager wird utopisch übersprungen durch die Aufhebung von Leiden und Schmerz: der natürliche Tod als friedliches Verlöschen.

Nach AUER wird heute unter "natürlichem Tod" in der Regel einfach der *Alterstod* verstanden. Es handelt sich dabei um "jenen Tod, der sich aus der Entwicklung des alternden menschlichen Leibes heraus mit Selbstverständlichkeit als Ende einstellt. Der biologische Alterstod erklärt sich endogen, nicht pathogen. Vom 'zufälligen vorzeitigen Tod' ist der Alterstod abzuheben als 'ein normales Ereignis, das zur festgesetzten Stunde eintritt wie die Pubertät oder die

Menopause'. Dieser natürliche biologische Alterstod ist (noch) keineswegs die Regel. Vielmehr sterben die meisten Menschen an einem unnatürlichen, weil vorzeitigen Tod."⁸⁸ Der "natürliche Tod" als Alterstod wird als ein normales, biologisches Ereignis, als blosses Erlöschen des Lebens verstanden.

Der Begriff vom "natürlichen Tod" ist jedoch "nicht ohne polemische Brisanz. Der unnatürliche vorzeitige Tod wird den Medizinern angelastet, die leider immer noch nicht so weit seien, dass sie den Menschen bis an sein natürliches Ende am Leben erhalten können. Die Polemik richtet sich aber auch gegen die Gesellschaft im ganzen: Ihr sei jener Zustand der gesamten Wirklichkeit anzulasten, der dem einzelnen das volle Ausleben seines Daseins unmöglich mache; dadurch werde nicht nur der einzelne um die mögliche Fülle seines Lebens gebracht, es zahlten sich auch die Investitionen nicht aus, die als gesellschaftliche Kosten für die Rentabilität dieses Lebens aufgewendet seien - für Schwangerschaft, Kinderpflege, allgemeine Sozialisierung, formale Ausbildung und vieles andere mehr".⁸⁹

Zwei Ueberlegungen bestimmen somit die Forderung nach einem "natürlichen Tod". Der Mensch soll - mit Hilfe der Medizin - deshalb vor einem vorzeitigen, unnatürlichen Tod bewahrt werden, damit er die für ihn verausgabten Mittel im Verlaufe seines Lebens wieder einspiele; der Mensch soll kostendeckend leben. Ferner entspringt die Forderung nach einem "natürlichen Tod" weniger der Betroffenheit des Menschen durch den Tod, sondern eher der Furcht vor dem Sterben und den Schmerzen, die den Sterbeprozess begleiten können. Die Medizin hat dafür zu sorgen, dass möglichst schmerzfrei gelebt werden kann, um dann im Tode friedlich verlöschen zu können.

MEYER äussert die Vermutung, "dass der 'natürliche' Tod ein neuer euphemistischer Ausdruck ist, der letztlich jenen modernen Tendenzen entspricht, die (entsprechend der Verdrängungshypothese) der Konfrontation mit dem Todesproblem ausweichen.

Wenn die Erreichung des 'natürlichen' Todes als wichtiges gesellschaftspolitisches Ziel, ja als erster Schritt zu einer nicht mehr undenkbaren Ueberwindung des Todes (!) proklamiert wird, so offenbart sich darin im Grunde nur das Bemühen, den Tod in das Alter abzuschieben und für das Alter zu bagatellisieren".⁹⁰

Sind Abschiebung der Betagten, medikamentöse Beschwichtigung der psychisch Kranken und Senilen, Isolierung der Sterbenden u. ä. nicht bereits überall praktizierte Folgerungen aus diesen Tendenzen? Letztlich erhebt sich auch hier wiederum die Frage nach Sinn: "Eine Gesellschaft, die den Tod verdrängt, verursacht damit gleichzeitig die zunehmende Ausblendung der Frage nach dem letzten Sinn menschlich-geschichtlicher Existenz aus dem öffentlichen Bewusstsein. Diese Ausblendung führt aber zwangsläufig dazu, dass viele Menschen ihre selbst- und gesellschaftskritischen Potenzen allmählich verkümmern lassen und infolgedessen sich von den kollektiven Zwängen kaum mehr freizuhalten vermögen."⁹¹ MEYER formuliert noch deutlicher: "In der Proklamation des 'natürlichen' Todes, im kühnen Ausphantasieren einer vom Gespenst des Todes einst ganz befreiten Welt befindet sich der dialektische Materialismus im ganzen gesehen in Uebereinstimmung mit jenen Kräften (zumeist ganz anderer Provenienz), die zur Verdrängung des Todes beigetragen haben."⁹²

Die Formel vom "natürlichen Tod" zeigt noch einen weiteren polemischen Stachel: Sie wendet sich gegen jene Idee, die den Tod des Menschen als einen Uebergang in ein anderes, besseres Leben deutet. Sie wendet sich ferner gegen die Idee der Unsterblichkeit der Seele und schliesslich gegen jede Form von Metaphysik, sofern sie eine vermutete oder tatsächliche Abwertung des Lebens und dieser Welt beinhaltet. Sie wendet sich weiter gegen den christlichen Auferstehungsglauben und gegen alle Verklärung des Leidens, insofern dabei das Leiden zum

Sinn des Lebens gemacht wird (z. B. bei Schopenhauer). "Natürlicher Tod bedeutet totaler Tod, totales Ende."⁹³ Deshalb gilt es, den Blick voll und ganz auf die aktive Lebensbewältigung zu lenken. Alles Blinzeln nach der Metasphäre oder gar nach einem Jenseits verhindert den Blick für eine adäquate Lebensführung im Jetzt. Das jetzige Leben wird zur einzigen Realität. Jenseitige Ewigkeiten gibt es nicht, sie werden jedoch vom gegenwärtigen endlichen Leben erwartet: immer jung bleiben, stetiger technischer Fortschritt, ständiges wirtschaftliches Wachstum.

Zusammenfassend ergibt sich, dass der Gedanke vom "natürlichen Tod" ein Ableger der vielgestaltigen Ablösung der Metaphysik durch die Naturwissenschaften ist. Nach SCHULZ setzte sich im späteren 19. Jahrhundert die exakte Naturwissenschaft durch. "Von ihrem Erkenntnisideal her bestimmt sich die Dimension der Realität; die Welt der Natur, die mechanisch, physiologisch und biologisch erforscht werden kann, ist die wahre Welt. Und von diesem Ansatz her ist klar: der Tod ist der natürliche Tod des Ablebens - nicht mehr und nicht weniger. Man kann sich die Wirkung dieses naturwissenschaftlich-biologisch orientierten Denkens verdeutlichen durch den nachhaltigen Einfluss Darwins auf das gebildete Bürgertum im späten 19. Jahrhundert. Die Ueberzeugung setzt sich durch, dass der Mensch in der Natur, bei aller Beachtung der Unterschiede von Tier und Mensch, keine Sonderstellung einnimmt. Die biologische Deutung des Menschen erscheint als wissenschaftlich gesicherte Grundlage, und von ihr her muss der Tod eben als rein natürlicher Vorgang betrachtet werden ...: die Metaphysik ist eine Episode, die sich, durchaus verstehbar verlaufend, auf ihren Untergang hin entwickelt. Am Ende steht die Einsicht in den sogenannten natürlichen Tod, das heisst das biologisch bedingte Verenden."⁹⁴

AUER macht darauf aufmerksam, dass der "natürliche Tod" als biologisch bedingter Alterstod noch nicht voll der Forderung

nach einem menschenwürdigen Sterben entspreche: "Menschenwürdiges Sterben meint ein Sterben in frei vollzogener Hingebung. Von menschenwürdigem Sterben kann man letztlich nur dann sprechen, wenn der Mensch 'seinen eigenen Tod' stirbt - um das bekannte Wort Rainer Maria Rilkes zu zitieren." Der Tod als "höchste Aufgipfelung des Lebens" soll "das letzte Aufgebot sein, die letzte zusammenfassende Tat des Lebens, das Meisterstück und die Krönung des Ganzen. Im Abschluss ist noch einmal die Möglichkeit gegeben, das Zerstreute in eins zu sammeln, dem Leben die letzte Form zu geben und endgültig zu klären, wie es eigentlich gemeint war. Menschenleben soll nicht versickern, nicht in ein anonymes Etwas oder in ein Nichts verströmen. Es soll zusammengefasst hingegeben werden."⁹⁵

2.3.2. Zur Geschichte des Begriffs vom "natürlichen Tod"

Der Begriff des "natürlichen Todes" findet sich - der Sache nach - bereits bei *R. DESCARTES* (1596-1650). Im methodischen Zweifel stellte er alles in Frage, um das Denken als einziges bestehen zu lassen, weil Denken noch in jedem Zweifel anwesend ist. Dem Denken steht die Körperlichkeit gegenüber, die durch die Ausdehnung bestimmt wird. Was ausgedehnt ist, ist messbar. Was quantitativ messbar ist, fällt in den Bereich mathematischer Erfassbarkeit. Dies wurde die gedankliche Grundlage für den Aufstieg der modernen Naturwissenschaften. "Descartes erwartete von der Wissenschaft, dass sie die Natur für die Zwecke des Menschen untertan machen würde. Er meinte sogar, dass es ihr gelingen werde, den Tod zu bezwingen, nicht nur den Tod der Seele, sondern auch den des Körpers. Sein Wunschtraum war es, durch bessere Kenntnis des Körpers und richtige Ernährung die Lebensdauer des Menschen wenigstens um ein paar Jahrhunderte zu verlängern."⁹⁶

Für DESCARTES ist der menschliche Körper eine Art Apparat, eine Maschine: "... so steht es auch mit dem menschlichen Körper,

wenn ich ihn als eine Art von Maschine betrachte, die aus Knochen, Nerven, Muskeln, Adern, Blut und Haut so eingerichtet und zusammengesetzt ist, dass, auch wenn gar kein Geist in ihr existierte, sie doch genau dieselben Bewegungen ausführte, die mein Körper jetzt unwillkürlich ausführt und die also nicht vom Bewusstsein ausgehen."⁹⁷ Um diesen Körper zu verstehen, sind seine Bauteile zu untersuchen, um zu entdecken, wie sie die Maschine zum Funktionieren bringen. Der Körper verdankt sein Leben der Zusammenarbeit seiner Bauteile. Der Tod ist als eine Art Maschinenpanne zu verstehen; er ist ein rein körperliches Geschehen. Vom menschlichen Leichnam unterscheidet er sich nur "wie eine Uhr oder eine andere selbstbewegliche Maschine, die aufgezogen ist und damit in sich das körperliche Prinzip der Bewegungen, für die sie bestimmt ist, und alles zu ihrer Tätigkeit Nötige hat, von einer Uhr oder Maschine, die zerbrochen ist und in der das Prinzip ihrer Bewegung nicht mehr wirkt".⁹⁸

SCHERER folgert, "dass Descartes bereits den Begriff eines natürlichen, bei ihm mechanistisch zu verstehenden Todes, zu denken versucht..."⁹⁹ Andererseits war sich DESCARTES dessen bewusst, dass der Mensch mehr ist, als ein menschlicher Automat. Er ist auch ein moralisches Wesen mit geistigen Eigenschaften, die Automaten nicht besitzen. Was den Menschen über die Maschine hinaushebt, ist seine Seele, die keine räumliche Ausdehnung hat und nicht als Bestandteil des Körpers anzusehen ist. Die Seele ist Geist, als Bewusstsein und als Ich konstituiert. Erst durch die Seele hat der Mensch Freiheit über und Verantwortlichkeit für seine Taten.

DESCARTES dachte, dass das Verlassen des Körpers von der Seele nicht Ursache, sondern Folge des Todes ist, weil die Seele nicht in einem leblosen Körper wohnen kann. Durch diese Unterscheidung "wurde endlich ein Weg zum Studium der biologischen Ursachen des Todes gebahnt, der frei von den früheren moralischen und theologischen Hindernissen war".¹⁰⁰

Im mechanistisch zu verstehenden Tod bei DESCARTES taucht bereits auch das Prinzip der "Ersetzbarkeit"¹⁰¹ auf, obwohl er es noch zu umgehen versucht, indem er den Geist nicht in den Tod miteinbezieht. Mit "Ersetzbarkeit" ist die Aufhebung der Individualität des Menschen zu sehen; des Menschen Abgang wird bereits als völlig "normal" akzeptiert, so wie eine Uhr oder Maschine einmal ihre Bewegungen einstellen; sie werden durch neue ersetzt. Ihr Subjektsein wird aufgesogen vom weiteren Funktionieren der Welt als "Gesamtprozess" - die Ersetzbaren verschwinden und stören nicht mehr. "Denn das Ersetzte ist tot und hat keinen Namen mehr, niemand erinnert sich seiner. Es ist tot, nicht wie ein Mensch tot ist, der lebte und starb, sondern wie ein Ding tot ist, ein für allemal in seinem So- oder Sosein fixiert."¹⁰²

In der bürgerlichen *AUFKLAERUNG* des 17./18. Jahrhunderts wurde, in Absetzung vom traditionellen christlichen Todesverständnis die These vertreten, der Tod sei gar nicht so schrecklich, sondern etwas völlig "Natürliches". "In der Enzyklopädie DIDEROTS und d'ALEMBERTS (1751-72) liest man unter dem Stichwort 'Tod': 'Da nun einmal der Tod etwas so Natürliches ist wie das Leben, warum denn sich so sehr vor dem Tode fürchten? ... Die Menschen fürchten sich vor dem Tode, wie die Kinder sich vor der Dunkelheit fürchten und nur deswegen, weil man ihre Phantasie mit ebenso eitlen wie schrecklichen Gespenstern angefüllt hat.'¹⁰³

Nach der Meinung der Enzyklopädisten gibt es so etwas wie eine Seele überhaupt nicht, der Mensch ist nicht mehr als ein Cartesischer Automat, dessen Funktionieren mit dem Tod aufhört. Der Tod ist totale Zerstörung der Person, indem der Körper verwest und zu Staub zurückkehrt. Die Frage nach der Unsterblichkeit erübrigt sich. Es kommt nur darauf an, richtig zu sterben.

STENT bemerkt dazu: "Mit anderen Worten, die Kunst des Sterbens ist Teil der Kunst des Lebens. Oder - wie La Mettrie, der Verfasser von *L'Homme Machine*, als Plan für Leben und Tod empfahl:

'Während des Lebens und bis zum letzten Atem sei ein sinnlicher Epikuräer, aber beim Nahen des Todes sei ein fester Stoiker.'¹⁰⁴

Der Begriff vom "natürlichen Tod" findet sich im Zusammenhang der Anthropologie von L. FEUERBACH (1804-1872). Bereits in seinen "Gedanken über Tod und Unsterblichkeit" (1830) betont er den rein natürlichen Charakter des Todes: "Nach dem Tode daher noch etwas zu wünschen, nach etwas noch sich zu sehnen, ist grenzenlose Verirrung, denn der Tod kommt selbst her aus einer innern Sehnsucht der Natur, die an ihr zehrt, solange sie ist, aus dem Trieb und Streben der Natur, das, was sie ist, ihr Verzehrt- und Aufgelöstsein in Gott zu offenbaren oder, was gleichviel ist, aus dem Wahrheitstrieb der Natur das Innre zu äussern. Du stirbst gerade nur deswegen, weil vor dem Tode alles da ist, was du nach dem Tode erst zu erreichen dir einbildest; der Tod kommt nicht aus Mangel und Armut, sondern aus Fülle und Sättigung her. Die Last des unendlichen Daseins, die Fülle des göttlichen Seins lässt den Schrein deines eignen Seins, welcher es in sich fasst, zerbersten. Vor dem Tode und über ihm liegt die Ewigkeit."¹⁰⁵

Für den frühen FEUERBACH ist der Tod mit der "Versenkung in Gott", der "Auflösung in Gott" zusammen zu denken. Letzteres vollzieht sich nach ihm vor dem Tod; deshalb kann man nach dem Tod nichts mehr erwarten. Die "Versenkung in Gott" setzt jedoch eine gewisse menschliche Reife voraus. Darum ist der vorzeitige Tod des Menschen eine Katastrophe und unnatürlich. Mit dem Alterstod als unvermeidlicher biologischer Gegebenheit kann der Mensch dann damit einverstanden sein, wenn er ein "erfülltes" Leben geführt habe. Dieser Tod, der im hohen Alter erfolgt, "wann der Mensch das Leben satt hat, wie es im Alten Testament von den Erzvätern und anderen gottgesegneten Männern heisst",¹⁰⁶ ist der "naturgemässe", der natürliche Tod. "Schrecklich ist nur der unnatürliche, gewaltsame, grausame Tod."

Mit allem Nachdruck betont FEUERBACH den Ernst des Todes: "Es

gibt keinen halben, keinen zwiespältigen und zweideutigen Tod; in der Natur ist alles wahr, ganz, ungeteilt, vollständig; die Natur ist nicht zwiespältig; sie lügt nicht; der Tod ist daher die ganze, die vollständige Auflösung deines ganzen und vollständigen Seins; es gibt nur einen Tod, der ganze Tod ist, nicht etwas am Menschen abnagt, etwas übriglässt. Ganzheit, Allheit ist durchgängig Form und Charakter der Natur; stirbst du, so stirbst du ganz, alles ist tot."¹⁰⁷

Gegen Ende seiner "Gedanken über Tod und Unsterblichkeit" öffnet sich FEUERBACH zunehmend dem epikuräischen Denken. Sättigung mit Leben wandelt sich von der "Versenkung in Gott" zur Befriedigung der auf das Diesseits begrenzten Bedürfnisse. Ferner hat nach ihm der Tod nur noch für die Lebenden Bedeutung: "Tot nennst du etwas nur, indem du es vergleichst mit dem, was es früher war, und mit dem, was du selbst bist. Das Ende selbst eines Individuums ist nur für dich und höchstens für es nur insofern, als es das Ende vorausfühlt, aber solange es nur das Ende vorausfühlt, ist noch nicht das Ende, ... indem das Ende des Individuums aber nicht für es selbst ist, so ist das Ende selbst nur für dich Ende, nicht für das Endende selbst, für das Individuum wäre ja nur das Ende Ende, wenn es im Ende nicht endete, im Tode noch zugleich, sei es auf was immer für eine Weise, lebendig wäre, das Gefühl des Nichtseins hätte es ja nur, wenn es im Nichtsein zugleich noch im Sein wäre. Nur vor dem Tode, aber nicht im Tode ist der Tod Tod und schmerzlich; der Tod ist so ein gespenstisches Wesen, dass er nur ist, wenn er nicht ist, und dass er nicht ist, wenn er ist." Das Ende des Individuums sei keine Realität für es selbst, weil es kein Gegenstand seiner "Empfindung" sei. "Das Individuum hört nur für Andere, nicht für sich selbst zu sein auf; der Tod ist nur Tod für die Lebenden, nicht für die Sterbenden; für diese ist er nur, und ist er nur schrecklich, solange er noch nicht Tod ist. Da nun aber der Tod nur für die ist, deren Ende er nicht

ist, für die er, solange und indem sie leben, solange und inddem er ihnen Gegenstand ist, Realität hat, so ist die Realität des Todes nur Relation."¹⁰⁸ Relation in dem Sinne, als das tote Wesen mit dem lebendigen verglichen wird, soweit es (noch) in der Vorstellung präsent ist, und mit dem Leben verglichen wird. Der Tod selbst "ist bloss Schein, Vorstellung, nicht Wirklichkeit. Der Tod ist keine positive Vernichtung, sondern eine sich selbst vernichtende Vernichtung, eine Vernichtung, die selbst nichtig, Nichts ist; der Tod ist selbst der Tod des Todes; indem er Leben endet, endet er selbst, er stirbt an seiner eigenen Gehalt- und Inhaltslosigkeit."¹⁰⁹

In der 30. Vorlesung zur Religion von 1848 klagt FEUERBACH erneut das Christentum an, durch die Verheissung eines ewigen Lebens, die Menschen um den Einsatz für das zeitliche Leben gebracht zu haben, "durch das Vertrauen auf Gottes Hilfe um das Vertrauen zu seinen eigenen Kräften, durch den Glauben an ein besseres Leben im Himmel um den Glauben an ein besseres Leben auf der Erde und das Bestreben, ein solches zu verwirklichen".¹¹⁰ Der Begriff vom "natürlichen Tod" wandelt sich nun von einer Theorie über den Tod zu einer neuen weltverändernden Praxis: es gibt kein Leben nach dem Tod. "Allein die Verneinung des Jenseits hat die Bejahung des Diesseits zur Folge: Die Aufhebung eines besseren Lebens im Himmel schliesst die Forderung in sich: es soll, es muss besser werden auf der Erde; sie verwandelt die bessere Zukunft aus dem Gegenstand eines müssigen, tatenlosen Glaubens in einen Gegenstand der Pflicht, der menschlichen Selbsttätigkeit."¹¹¹

2.3.3. Der neue Mythos vom "natürlichen Tod"

FUCHS macht darauf aufmerksam, dass das Sprechen vom Tod, die sogenannten "Todesbilder", das Sterben der Menschen beeinflussen. Deshalb postuliert er das Todesbild eines "natürlichen Todes": "Tod kommt aus natürlichen Ursachen, bedeutet Aufhören

der biologischen Lebensprozesse, mit denen als ihrer Voraussetzung alle anderen Lebensprozesse gleichfalls enden. Was bleibt, ist ein Ding, die Leiche."¹¹² Demnach müssen alle andern Todesursachen, die nicht aus der biologischen Todesnotwendigkeit stammen, ausgeschaltet werden. "Jedem muss es möglich sein, am Ende seiner Kräfte zu verlöschen, ohne Gewalt und Krankheit oder vorzeitigen Tod seine biologischen Lebenskräfte bis an ihre Grenze auszuleben."¹¹³

FUCHS geht dann näher darauf ein, weshalb diese Möglichkeiten in unserer Gesellschaft keineswegs verwirklicht werden: sie hat bestimmte Vorstellungen aus Magie und primitiver Religion bis heute erhalten. Deshalb muss er alle religiösen Todesbilder ablehnen, die ein anderes Bleiben als das der Leiche in Betracht ziehen. Nach ihm hat der Tod einen Zusammenhang mit der Klassengesellschaft. Der Tod der Arbeiter ist anders als der Tod der Mittel- und Oberschicht. Die medizinischen Institutionen trügen noch Merkmale der Klassengesellschaft. Jeder Mensch hat nicht nur ein Recht auf das ganze ärztliche Instrumentarium und auf Schutz gegen Abbruch einer Behandlung, sondern auch auf Schutz gegen eine ihm aufgedrängte Lebensverlängerung.¹¹⁴

Die *Kernfrage*, die das Postulat des "natürlichen Todes" beinhaltet, lautet: *Lässt sich der Tod solange hinauszögern, bis er, allein durch den biologischen Alterungsprozess bedingt, eintritt?* Dazu wären doch sehr umfangreiche Massnahmen erforderlich, so dass SCHWARTLAENDER mit Recht behauptet, das, was man gemeinhin als "natürlichen Tod" bezeichne, "ist in Wahrheit doch der künstlichste Tod. Er ist gleichsam die Frucht der kunstvollsten Selbstmanipulation des Menschen und seiner Lebensumstände - aber auch er ist eben doch Tod, das ist das schlechthinnige Ende aller menschlichen Kunst. Diesen Widerspruch kann die Vorstellung vom 'natürlichen' Tod des Menschen und alle Sorge um ihn zwar verdrängen, aber nicht wirklich lösen".¹¹⁵

Es ist ferner durchaus den Medizinern zu trauen, wenn sie sagen, dass so gut wie niemand am Ende seiner Lebenskräfte stirbt, dass vielmehr meistens irgendeine bedeutsame Störung den Lebensprozess beendet. "Beim Menschen ist der Tod aus einem blossen Erlöschen des Lebens ein höchst seltenes Ereignis, wenn es überhaupt vorkommt."¹¹⁶ Selbst KAMLAH gesteht: "Mit Altern und Tod haben die zuständigen Wissenschaften noch immer beträchtliche Erklärungsschwierigkeiten, obwohl sie mehr und mehr darüber wissen, z. B. dass niemals das Altern als solches den Tod bewirkt, sondern stets eine Krankheit, die der alte Mensch nur wenig leicht als der jüngere überwindet."¹¹⁷

Der Tod tritt in den seltensten Fällen "von Natur aus" ein; er ist vielmehr das Ergebnis aktiven menschlichen Verhaltens zu seiner Natur, selbst wenn er den Tod immer wieder hinauszuschieben vermag. "Steht es so, wird man folgern müssen, das Sein und Wesen des Menschen gehe nicht in seiner biologischen Natur auf." SCHERER begründet diese Einsicht folgendermassen: "Es zeigt sich ja, dass der Mensch, wenn er auch nur im biologischen Sinne des Wortes weiterleben will, das Biologische übersteigen muss, um sich durch Wissenschaft, Technik, politische Massnahmen usw. aktiv auf seinen Bios zu beziehen und an ihm zu handeln. Offenbar ist es des Menschen Natur, auf nicht-natürliche, nämlich kulturell-geschichtliche Weise zu existieren."¹¹⁸

Ferner ist das Postulat vom "natürlichen Tod" eine ganz bestimmte Weise, zu sich selber, zum eigenen Leben und Sterben Stellung zu nehmen. Die meisten Menschen halten es für sinnvoll, alt zu werden. "Dass wir so denken, entspringt nun keineswegs einem Naturprozess, sondern der freien Stellungnahme des Menschen zu sich selbst. Trifft das zu, so müssen wir einsehen, dass es unmöglich ist, das Natürliche des natürlichen Todes ausschliesslich von biologischen Fakten her zu bestimmen. Was der für den Menschen natürliche Tod ist, kann nur gefunden werden, wenn man

nicht nur auf die biologischen Strukturen des Menschen, sondern z. B. auf seine Freiheit, seine Verwiesenheit auf Sinn, seine Vernunft und auf die ethische Dimension seiner Existenz blickt. Auch der sogenannte natürliche Tod gehört also in das Verhältnis des Menschen zu sich selbst hinein und ist ein Produkt seiner Selbstmanipulation."¹¹⁹

Wir sind davon ausgegangen, dass der "natürliche Tod" bestimmt wird als das friedliche, gewaltlose Ende eines erfüllten menschlichen Lebens, ohne Krieg, ohne Folter, ohne Terror, ohne Droge. Entspricht dies der Wirklichkeit? Dass der gewaltsame und vorzeitige Tod nicht beseitigt ist, braucht nicht eigens ausgeführt zu werden; es gibt Kriege, blutige Revolutionen, Konzentrationslager. Nicht zu vergessen sind die Erscheinungsformen des unnatürlichen Todes in den hochentwickelten Industriegesellschaften: "Es ist die progressive Technik, die völlig neue Tötungsformen produziert: den schleichenden Umwelttod ...; den plötzlichen, oft massenhaften Verkehrstod in der Luft, auf den Strassen und Schienen; den sich in einem langsamen Verkümmierungsprozess anbahnenden Fließband-Tod; den noch nicht genügend erforschten Tod durch Lärm, Stress oder Sinnverlust. Tod durch Alkohol, Drogensucht, steigende Kriminalität und Selbsttötung - Symptome einer Wachstums- und Wohlstandsgesellschaft, die drauf und dran zu sein scheint, sich auf der Spirale des Fortschritts und Konsums um den eigenen Verstand zu bringen."¹²⁰

Es gibt zudem Formen eines unnatürlichen Todes, welche dem natürlichen Tod sehr ähneln: die Verlängerung der natürlichen Lebensspanne des Menschen mit Hilfe der Apparate-Medizin. "Ein Tod jedoch, der nur noch technisch hinausgezögert, bei linearem Verlauf der Gehirnströme, kann nicht mehr 'natürlich' genannt werden."¹²¹

Zu erwähnen sind auch die vielen *Formen des sozialen Todes* als Erscheinungsweisen des unnatürlichen Todes. Die Pensionierung stellt oft eine soziale Todeserklärung in der Leistungsgesellschaft dar. "Wenn wir die Lebenshöhe überschritten haben, ver-

bietet uns die Gesellschaft den Selbstentwurf und wird die Kultur zur Lastkultur, die wir nicht mehr verstehen, die vielmehr uns zu verstehen gibt, dass wir als altes Eisen des Geistes auf die Abfallhalden der Epoche gehören. Im Altern schliesslich müssen wir mit dem Sterben leben, skandalöse Zumutung, Demütigung sondergleichen, die wir einstecken, nicht in Demut, sondern als Gedemütigte."¹²²

Gerade der "Pensionierungstod" weist auf Widersprüche in der Zielvorstellung vom "natürlichen Tod". Unsere Gesellschaft ermöglicht den Tod im hohen Alter nach gesichertem Lebensabend. Im gleichen Atemzug verurteilt sie den alten Menschen zu einem langen sozialen Sterben in radikaler Vereinsamung und sinnentleerender Verfremdung in den konkreten Lebensverhältnissen, was nicht selten zum vorzeitigen Tod führt.

Dass Schwerkranken und Sterbenden die notwendige Kommunikation oft nur widerwillig gewährt und auch ganz abgebrochen wird, ist eine geläufige Form des sozialen Todes: diese Menschen werden schon vor ihrem Tod von der Gesellschaft verlassen, isoliert und abgestossen. "Der 'weisse Tod' oder der Kliniktod demonstriert, wie menschliches Sterben heute trotz klinisch vollkommener Betreuung immer mehr einer trostlosen Vereinsamung und radikaler Sinnzerstörung ausgeliefert sein kann. Diese Schein-Humanität darf gewiss nicht einfach den modernen Krankenhäusern angelastet werden. Sie drängt uns vielmehr die kritische Frage nach dem Recht und der Grenze des Hygiene-Bedürfnisses unserer Zivilisationsgesellschaft auf."¹²³

Der Hinweis auf die verschiedenen Weisen des unnatürlichen Todes scheint nur einen Schluss zuzulassen: der unnatürliche Tod ist in all seinen Erscheinungsformen zurückzudrängen, und der "natürliche Tod" muss politisch und gesellschaftlich ermöglicht werden. Ist das nicht eine Illusion? Lässt sich der unnatürliche, vorzeitige Tod durch umfassende, konzentrierte Anstrengungen zurückdämmen und endlich besiegen?

Es ist das Verdienst der Theoretiker eines "natürlichen Todes" darauf hinzuweisen, dass der vorzeitige Tod immer sinnlos ist; er ist für den einzelnen Gestorbenen ohne Sinn, ausgenommen es gehe dabei um die Rettung eines anderen Lebens. Sie appellieren an die Menschen, alle Kräfte zu mobilisieren, den gewaltsamen Tod endlich zu besiegen; dam kann man nur zustimmen.

Es ist das unbezweifelbar Verdienst FEUERBACHS "darauf hingewiesen zu haben, dass es den abstrakten Tod der blossen Theorie nicht gibt und dass dem konkreten Tod gegenüber durchaus viel zu tun und keineswegs passive Hinnahme allein möglich und erlaubt ist. Er hat den Tod im Zusammenhang mit der neuzeitlichen Befreiungsbewegung gesehen, die Solidarität voraussetzt und fordert." VORGRIMLER fasst die Relevanz des FEUERBACHschen Denkens in zwei Grundzügen zusammen, welche sich in der Mentalität vieler Menschen und in der gegenwärtigen Philosophie vorfinden: "Der Tod stellt Aufgaben, er muss verarbeitet werden, ihm gegenüber ist etwas zu ändern und kann auch etwas geändert werden; und: Der Tod stellt das wirkliche Ende des Menschen dar, das als unvermeidliches hinzunehmen ist, über das hinaus nicht mehr gefragt werden kann, ja bei dem die Frage nach einem Darüberhinaus zu einer illusionären Zweiheit Diesseits - Jenseits mit einer unvermeidlichen Vernachlässigung der irdischen Aufgaben führen müsste."¹²⁴

Die Theorie vom "natürlichen Tod" wehrt sich auch gegen einen Missbrauch des Todesgedankens, wie er etwa dort formuliert wird, wo aller Einsatz für humane Reform und Fortschritt mit dem Hinweis besiegt wird, das alles sei doch nutzloser Eifer, es müssten doch alle einmal sterben. Gegen solche reaktionäre Tendenzen, beruhend auf weltflüchtiger Religion oder pessimistischer Anthropologie, erhebt sich das Postulat des natürlichen Todes für alle: "Forderung eines nicht vorzeitigen, nicht gewaltsamen, nicht unnatürlichen Endes. Aufklärung ist hier in ihrer humansten, praktischsten und kritischsten Intention gegenwärtig."¹²⁵

Bei aller Kritik an der Theorie des "natürlichen Todes" sollen die erwähnten positiven Einsichten nicht übersehen werden. "Ein genaueres Nachdenken über den Tod, speziell auch über den Alterstod, zeigt jedoch, dass es den natürlichen Tod nicht gibt, dass der Menschheit und jedem einzelnen Betroffenen eine Ver-söhnung mit dem Tod nicht möglich ist. Dass ein gewaltfreier Tod realisiert werden kann, ist nicht nur eine Utopie. Aber mit dem Tod an sich, selbst wenn er gewaltfrei ist, können wir uns nicht abfinden. Das ist eine Tatsache, die durch die Theorie vom natürlichen Tod verwischt wird."¹²⁶

An die Vorkämpfer für einen "natürlichen Tod" muss die Frage gerichtet werden, ob sie für ihre Theorie nur am Lebenden und Erfolgreichen Mass genommen haben; jene vom Tod gezeichneten Menschen strahlen alles andere als "Natürlichkeit" aus.

Wird in ihrer Theorie nicht die Ansicht vertreten, sobald der unnatürliche Tod entmachtet sei, wäre dem Tod jeglicher Widerspruchscharakter genommen? Würde dann das Leben nicht in eine "banale Mühelosigkeit" aufgehoben? PETERS folgert daraus, "dass die vorausgesetzte Mühelosigkeit, Widerspruchslosigkeit, Harmonie, sprich: Natürlichkeit des Todes, verglichen mit der Wirklichkeit, abstrakt ist; dass hier nicht nur das Ende verkannt, sondern das ganze Leben in einen entsprechend unrealistischen Erwartungshorizont gedrängt wird, der Spannungen, Krisen, Katastrophen und Aengste - d. h. elementare Kapitel fast jeder Biographie - kaum noch erträgt."¹²⁷

Fördert diese Theorie nicht eine idealistische Glückserwartung? Was tun, wenn sie nicht eingelöst wird? Bleibt nur das Aussteigen aus der Wirklichkeit in Drogenkonsum oder Selbsttötung? "Auf der Stelle tritt ein ursächlicher Zusammenhang in Erscheinung: Die Notwendigkeit des Glücks, die moralische Schuldigkeit und die gesellschaftliche Verpflichtung, zum kollektiven Glück dadurch beizutragen, dass man jeden Anlass zu Trübsinn oder Unannehmlichkeiten aus dem Weg räumt und sich stets den Anschein

von Wohlbefinden gibt, selbst wenn man in tiefster Schwermut versinkt. Wenn man Anzeichen von Bekümmernis erkennen lässt, versündigt man sich gegen das Glück und stellt es in Frage, und die Gesellschaft läuft Gefahr, ihre Daseinsberechtigung einzubüssen.

In einem Buch aus dem Jahre 1958, das sich an ein amerikanisches Publikum wendet, führt Jacques Maritain (...) den unerschütterlichen Optimismus von Zahnärzten in einer Kleinstadt der Vereinigten Staaten vor Augen: 'Sie werden in einer Art Traum denken, dass das Sterben unter glücklichem Lächeln, in weissen Gewändern gleich Engelsflügeln ein wirkliches Vergnügen sei, a moment of no consequence. Relax, take it easy, it's nothing.'¹²⁸

Die Möglichkeit, nach einem erfüllten Leben zu einem Zeitpunkt der eigenen Wahl zu sterben, verniedlicht den Tod nur noch zu einer rein "technischen" Grenze menschlicher Freiheit, die angstfrei erfahren werden könnte. Aber ist das so einfach? MEYER erinnert an die Entscheidungen, vor die der Kranke und der Arzt gestellt würden, wenn sie ihr Verhalten nach dem Postulat des "natürlichen Todes" auszureichten hätten: "Wenn man damit Ernst macht, dass es darum geht, Angst-frei, natürlich, zu einem Zeitpunkt eigener Wahl zu sterben, so kann dies eigentlich nur dazu führen, dass Sterben als persönliche Aufgabe noch belastender erlebt wird; denn für den schwerkranken, unheilbaren Menschen wächst damit noch die Sorge um die Last, welche seine Pflege und Hilfsbedürftigkeit für die Angehörigen bedeuten könnte."¹²⁹

Die Verfechter eines "natürlichen Todes" sind des weiteren zu fragen, ob nach ihrer Meinung nur ein ungestörtes, harmonisches biologisches Leben ein authentisches menschliches Leben sei. Muss denn ein Leben reibungslos funktionieren? Muss es alles leisten? Muss es alles Glück und alle Lust enthalten und pausenlos produzieren und konsumieren? Es kann doch seine Endlichkeit bejahen, selbst dann, wenn es für den Produktionsprozess oder den Fortschritt der Menschheit nutzlos geworden sein sollte.

Eine weitere kritische Frage richtet VORGRIMLER an die Vorkämpfer für einen "natürlichen Tod": "Bedeutet die Zielvorstellung eines 'lebenssatten' Sterbens nicht, dass ein Mensch frühzeitig aufgibt? Wer annimmt, man könne lebenssatt werden, der erwartet, wenigstens für sein Alter, nichts Neues mehr, er schränkt seine Möglichkeiten freiwillig ein. Wer meint, man könne eines Tages mit dem längst Bekannten zufrieden sein, der nimmt seinen Tod bewusst vorweg. Er bejaht im Grunde das Leben nicht."¹³⁰

Für KAMLAH ist der Tod als Ereignis "keine Handlung, kein Sich-verhalten, sondern *pures Widerfahrnis*", das uns ohne eigenes Zutun treffe, wie z. B. eine unerwartete beglückende Liebe oder ein Herzinfarkt. "Pure Widerfahrnisse, beglückende wie zerstörende, können wir nur annehmen, hinnehmen. Das Aufbegehren gegen Verfall und Tod ist normal, natürlich, und führt doch zur Verzweiflung. Die Hinnahme hingegen kann schwer zu erringen, im Gelingen aber befreiend sein. Und die *ars vitae*, die mit Hilfe philosophischer Besinnung gelingende Kunst zu leben, besteht zu allererst nicht im Handeln-können, sondern im Loslassen-können. Die Einübung in die Hinnahme unabänderlicher Verluste durchzieht unser ganzes Leben und findet in der einwilligenden Hinnahme des eigenen Todes nur ihre Vollendung. Wer sich auf naturwissenschaftliches Erklären beschränkt und dann mit dem eigenen Tod konfrontiert wird, kann nicht umhin, im Tod nichts anderes als eine blinde Naturgewalt sehen. Jeder Mensch muss eines Tages sterben, so wie jedem Sommer der Winter folgt. Und wie, ohne Sinn und Verstand, der Winter einmal früh kommt und ein andermal spät, einmal mit Härte und bitterer Kälte, ein andermal mit Milde, so trifft auch der Tod ohne Sinn und Verstand den einen unzeitig früh, zu früh, den anderen zu guter Zeit, den dritten unzeitig spät. Zu verstehen gibt es da nichts, hinzunehmen um so mehr."¹³¹

Die Theorie vom "natürlichen Tod" bekundet mit dieser Hinnahme des Todes grosse Mühe und protestiert gerade gegen den vorzeitigen, zu frühen Tod. Sie versucht den Tod zu "bewältigen" und

soweit es geht, planbar und damit verfügbar zu machen. "Das geschieht am radikalsten dort, wo der Mensch in Gestalt des Freitodes auch noch das, was ihn der tiefsten Bedrohung des Nichtseins aussetzt, zu einer Tat freier Selbstverfügung zu machen versucht. Aber auch der 'natürliche Tod' zielt 'bewusst oder unbewusst' auf 'Bewältigung des Todes', weil er ja zur Voraussetzung hat, dass der Mensch die naturale Basis seines Lebens in den Griff bekommt, um den Tod soweit wie möglich hinauszuschieben."¹³² Tritt dann der Tod, aller lebensverlängernder Massnahmen zum Trotz, doch ein, wissen wir mit dem Sterbenden nichts mehr anzufangen. "Jetzt überlassen wir ihn dem Verfallsprozess, den wir uns und ihm als ein unvermeidliches Naturgeschehen rational erklärt haben. Wir sind dem Sterbenden gegenüber gerade darum so hilflos, weil wir meinen, mit jener Erklärung bereits alles gesagt zu haben, was sich über den Tod sagen lässt. Wir wissen aber nicht mehr über ihn, weil wir nicht mehr wissen wollen. Und wir wollen nicht mehr wissen, weil wir den Tod nur noch bewältigen wollen. Und wir wollen ihn nur noch bewältigen, weil wir nicht mehr verstehen, dass sich Freiheit und Selbstbestimmung nicht nur in der Selbstverfügung ereignen, sondern gerade auch im Verhalten zu dem, was uns widerfährt. Es ist zuletzt das Ideal reiner Selbstbestimmung, welches uns veranlasst, viele Sterbende in die Nacht ihrer Einsamkeit versinken zu lassen."¹³³

Zusammenfassung:

Dem Gedanken vom "natürlichen Tod" wurde deshalb so viel Raum gewährt, weil sich in ihm Fragen der Gesellschaftspolitik, der Ethik, der Fürsorge für die Betagten und Sterbenden treffen. Er ist der zentrale Punkt heutiger philosophischer Auseinandersetzung um das Todesproblem.

Bei allen positiven Bestrebungen gelingt es aber dieser Theorie nicht, glaubhaft darzustellen, wie aus diesem konkreten Leben ein friedlicher Alterstod hervorgehen kann. Sie verschleiern

die Tatsache, dass wir uns mit dem Tod in keiner seiner vielen Gestalten abfinden können; er behält seinen Widerspruchscharakter. Sie verstärkt eine idealistische Glückserwartung, die vom Leben keineswegs eingelöst werden kann. Sie vermindert die Fähigkeiten der Hinnahme des Todes und des Ertragens von Frustrationen. Sie erhöht das biologische Leben zur einzigen Wirklichkeit und setzt es unter den Druck des "Alles-oder-nichts".¹³⁴ Sie reduziert den Tod auf ein blosses biologisch bedingtes Naturgeschehen und übersieht, dass der Mensch um seinen Tod weiss und sich zu ihm verhalten muss.

II. Zur Erkenntnistheorie von Sterben und Tod

Im vorangehenden Abschnitt war die Rede davon, dass die biologisch orientierte Vorstellung vom "natürlichen Tod" für viele Menschen grundlegend ist. Der Mensch ist jedoch ein Wesen, das sich zu sich selbst verhält. Dies bedeutet, dass er um seinen Tod weiss und dass dieses Wissen eine Belastung darstellt. Im denkenden Selbstbewusstsein zeigt sich Macht und Ohnmacht des Menschen: Er hat die Tatsache seiner Vergänglichkeit anzuerkennen. Die Idee der Vergänglichkeit erklärt nicht, was der Tod an sich ist, oder gar, was "hinter" dem Tod steht. Sie besagt auch nicht unmittelbar, wie man sich zum Tod verhalten soll. Die Idee der Vergänglichkeit ist lediglich eine Feststellung, ein Hinweis auf eine unbezweifelbare Faktizität, deren Gehalt wir oft verschleiern. "Wenn niemand mehr da ist, der um die Toten klagt, wenn die Klagenden selbst tot sind, dann erst ist der Tote endgültig gestorben. Keiner weiss mehr von ihm; es ist, als ob er nie gelebt hätte."¹³⁵ Mein Tod als Individuum ist nur ein Fall des allgemeinen Todes, der dem Menschengeschlecht zufällt. Zwischen dieser philosophischen Innenbetrachtung und der empirischen Aussenbetrachtung gibt es den Tod des andern oder der andern als "Vermittlung". Ich schaue von mir auf die andern und von den andern auf mich und schliesse uns alle zusammen im allgemeinen Los der Vergänglichkeit.

Diese Tatsache formulieren wir im Axiom: Alle Menschen müssen sterben. Dieser Satz kann weder bezweifelt noch widerlegt werden. Als Menschen sind wir uns des Todes gewiss. Das Sterben ist nicht eine Möglichkeit, sondern Gewissheit: Wir werden einmal wirklich sterben. Diese maligne Prognose wird allen Menschen ausgestellt. Alle sind dem Gesetz des Todes überlassen und sterben auch tatsächlich. Die unvermeidliche Allgemeinheit des Todes kennt keine glücklichen Ausnahmen. Der Tod wird nie abgeschafft werden können.

Die Frage der Erkenntnistheorie ist nun: Wie kommen wir zu dieser Gewissheit und zum Wissen, dass alle Menschen sterblich sind? Welche Wege des Erkennens stehen uns offen?

1. STERBEN ALS GESCHICK DER LEIBLICHKEIT

Sterben und Tod scheinen keine ausgesprochen menschliche Geschicke zu sein. Sie treffen auch das Tier. Offenbar entspringen sie nicht der Differenz von Mensch und Tier, sondern ihrer Gemeinsamkeit. Das, was ihnen gemeinsam ist, ist die Leiblichkeit. Mit der beiden gemeinsamen Verwiesenheit auf den Leib ist auch ihr Sterben gegeben.¹³⁶

Trotz dieser Uebereinkunft in der Leibgebundenheit "meldet sich mit aller Deutlichkeit der Unterschied, der sich bereits in unserer Weise zu sprechen ausprägt. Wir sagen: Das Tier verendet, der Mensch stirbt; und es wäre eine Entwürdigung des Menschen, gegen die sich alles in uns sträubt, auch bei ihm von verenden zu reden."¹³⁷ Seit der klassischen Definition des Menschen durch Aristoteles als ζῷον λόγον ἔχον (Zoon logon echon) - lateinisch: animal rationale! - ist der Mensch jenes Lebewesen, das sich durch das Wort, die Sprache, die Vernunft, den "Logos" auszeichnet. Vermöge des Logos ist der Mensch wesentlich Person, Träger eines in sich einheitlichen bewussten Selbst¹³⁸. Dem Tier hingegen ist der Logos versagt, seinem Bewusstsein bleibt das Tor zum Selbst verschlossen. Dementsprechend ist das Sterben des Menschen anders als das Verenden des Tieres, "weil in ihm seine Persönlichkeit durchleuchtet, während das Tier verendet, weil in ihm keine Spur von Persönlichkeit zu finden ist. Folglich ist der Tod im Sinne des vom Personalen geprägten Sterbens doch etwas ausgesprochen und eindeutig Menschliches; das Verenden hingegen zeigt sich wegen des Ausfallens alles Personalen als etwas un-

zweideutig nur Tierisches. Demnach verlangt das genaue Zusehen, dass im Hinblick auf Mensch und Tier einzig in einem wesentlich und grundlegend verschiedenen Sinne vom Tode die Rede sein kann; hier waltet die Analogie, nämlich in der Uebereinkunft eine tiefgreifende Verschiedenheit."¹³⁹

Der Mensch ist das "Lebewesen, das Sprache hat"; es ist das einzige Lebewesen, das vom Tode weiss, das damit auch seinen eigenen Tod vorausdenken kann und das daher versuchen muss, mit dieser Todeslast irgendwie "fertigzuwerden", das Geschick des Sterbenmüssens zu "verstehen".

Aus dem Geschick der Leiblichkeit folgern sich zwei verschiedene Möglichkeiten der Todeserfahrung für den Menschen:

1.1. Der Tod ist anwesend in Abwesenheit

Wie kennen den Tod als immanente Zukunft unseres eigenen Lebens in der Vorahnung: einmal muss ich sterben, wenn die Grenzen meiner individuellen biologischen Entwicklung erreicht ist. Zugleich befinde ich mich in jedem Augenblick meines Lebens unmittelbar vor der realen Möglichkeit des Todes. Der Tod ist mir jederzeit nahe; sein Zugriff ist jedoch zeitlich ungewiss. Diese Ungewissheit ist "ein Nichtwissen von der eigenen Bestimmung, und dies Nichtwissen ist selbst ein Akt, in dem sich ebensowohl eine Anwesenheit wie eine Abwesenheit des Todes konstituiert. Mors certa, hora incerta. Der Tod hat seine intime Dialektik. Er ist für uns anwesend in Abwesenheit".¹⁴⁰

1.2. Der Tod ist abwesend in Anwesenheit

Wir können den Tod auch erfahren als Tod des Mitmenschen, dem wir beiwohnen oder von dem wir auf mittelbare Weise Kunde haben.

Was erleben wir da? Der Sterbende begegnet uns vordringlich mit seinem noch lebenden Leib. Seine Person verbirgt sich gleichsam hinter diesem leiblichen Geschehen. Sie erscheint aber sogleich wieder, wenn sich der Sterbende noch verbal äussern kann. Aber die beherrschende Tatsache ist nach LANDSBERG folgende: "Ein lebender Leib leidet; der unsere sympathisiert in seinen Lebens-tiefen mit seinem gequälten Genossen. - Und dann ein Augenblick, wo alles ruhig wird, wo alles zu Ende scheint, wo die verzogenen Züge des geliebten Gesichtes sich entspannen. Genau nun, in diesem Augenblick, wo das Lebewesen uns abhanden kommt, machen wir auch die Erfahrung einer geheimnisvollen Abwesenheit der geistigen Person. Einen Augenblick lang fühlen wir eine gewisse Erleichterung. Der Schmerz des physischen Mitleidens ist beendet: - aber alsbald fühlen wir uns hinübergeführt in die fremde und kalte Welt des vollendeten Todes. Das vitale Mitleid tastet nun ins Leere und wird mit einem Schlag aufgehoben in der tieferen Bewusstwerdung, dass dieses Wesen in der Einzigartigkeit seiner Persönlichkeit nicht mehr da ist und in diesen Körper nicht mehr zurückzukehren vermag. Er wird nicht mehr zu uns sprechen, er wird nicht mehr in unserer Gemeinschaft leben wie vorher: Niemals wieder."¹⁴¹

Diese von LANDSBERG so anschaulich formulierte Reflexion gilt aber nur für den Fall, dass es sich um den Tod eines Nächsten, eines erfahrbaren Mitmenschen handelt. Solcher Tod allein konfrontiert uns mit der Tatsache der Abwesenheit des andern. Hier spüren wir auch die Tiefe der Betroffenheit über den Vorgang, wie der lebende Leib zum Leichnam wird. "Aber ein Leichnam ist auch kein möglicher Ort mehr für die Vergegenwärtigung einer Person."¹⁴² Der Logos kann sich in diesem Leib nicht mehr ausdrücken, der persönliche Geist nicht mehr realisieren. "In den offenen Augen eines Verstorbenen bemerken wir nicht nur das Ende seines Lebens, sondern ebensowohl das 'Verschwinden' der dem lebendigen Gesicht ausdrucks-mässig innewohnenden geistigen Person. Wir sehen aber selbst noch dies, dass diese Person nicht

mehr gegenwärtig sein kann, weil jenes andere, der individuelle Lebensprozess, nicht mehr statthat. Das Leben im leiblichen Sinn des Wortes zeigt, indem es endet, dass es die Grundlage der Gegenwartigkeit ist für die Verwirklichung des persönlichen Geistes im Gesamt des irdischen Menschen."¹⁴³

Die unmittelbare Erfahrung vom Tod des Mitmenschen ergibt, dass der Tod im Toten, an dessen Sterbelager wir stehen, abwesend ist in Anwesenheit¹⁴⁴, hingegen der Tod in jedem unserer Lebensmomente anwesend ist in Abwesenheit.

1.3. Sterben als Verlust der Person

Der Anblick des Leichnams sagt uns: Das ist nicht mehr der Mensch, der lebte und den wir kannten. Er hat sich selbst verloren, er hat sich nicht mehr selbst, er ist sich selbst völlig entgleitet. Da zum personalen Leben ein wachsendes Sichfinden gehört, widerstreitet der Tod dem personalen Wesen des Menschen. Die Person ist im Tod ins Nicht-Personale untergegangen, sie ist ausgelöscht.

Die unmittelbare Erfahrung vom Tod des Mitmenschen lässt kein Weiterleben jenseits des Grabes in Sicht kommen. Mit dem letzten Atemzug ist das Leben zu Ende. Der Tod ist "Absturz in das Nichts". Der Mensch ist auf die Verwirklichung seiner selbst gerichtet.¹⁴⁵ Die Person nimmt als aktive Gestalterin ihr Geschick selbst in die Hand. Im Sterben ist keine Spur mehr aktiven Gestaltens zu sehen; es herrscht nur noch passives Erleiden. "Der Mensch wird gestorben, stirbt aber nicht selbst; das Sterben ereignet sich am oder im Menschen, keineswegs jedoch durch den Menschen."¹⁴⁶ Im Sterben ist Passivität vorherrschend, die nichts Personales mehr an sich hat.

Zum Wesen der Person gehört es, nicht gelebt zu werden, sondern selbst zu leben, ihr Leben in eigener Entscheidung zu gestalten.

ten.¹⁴⁷ Beim Sterben beobachten wir jedoch, dass hier der Mensch einem eigentlichen Zwang ausgeliefert wird, gegen den er mit seiner Freiheit nicht aufkommt. Das Personale wird durch die übermächtige Unfreiheit des Sterbens entmachtet. Der Tod überwältigt den Menschen.

Zur Person gehört, dass sie einzeln ist, einmalig, unvertretbar und unauswechselbar. Der Tod trifft jedoch in gleicher Weise alle Personen. Rücksichtslos werden alle zwischenmenschlichen Unterschiede eingeebnet. Von der personalen Einmaligkeit ist nichts mehr zu sehen.

Der Sterbende lässt in uns ein Bild der Stille entstehen, das in besonderem Gegensatz zum Bild des tätigen Gesunden oder auch des leicht Kranken steht. PLUEGGE legt diesen Sachverhalt in einer Analyse des Allgemeinzustandes eines Schwerkranken dar.¹⁴⁸ Die selbstverständliche Hinwendung und Bewegung nach aussen, auf die Welt hin, fehlt beim Todkranken. Aus diesem Fehlen resultiert dessen besondere Stille. Für ihn ist die Welt gegenstandslos, er fragt nicht mehr. Allmählich verlässt er gleitend diese seine alte Welt, so dass es für ihn sinnlos wird, noch nach ihr zu fragen. "Der Kranke verlässt allmählich - im Vollzuge kaum bemerkbar - seinen Körper nach innen; er zieht sich zurück. In diesem Vorgang verwandelt sich der Leib, indem er immer mehr zurückbleibt, zur Hülle."¹⁴⁹ Wiederum erscheint in diesem Rückzug aus dem aktiven Weltgestalten der Verlust der menschlichen Person.

Der Anblick des Leichnams führt zur schmerzvollen Einsicht, dass eine Aeussderung der Person des Toten nicht mehr möglich ist, zumindest nicht auf den gewohnten Wegen. Er kann sich nicht mehr mit uns in Verbindung setzen. Sein Mund wird nicht mehr sprechen. Dieses gebrochene Auge wird nicht mehr schauen, wird uns nicht mehr anblicken. Die Gemeinschaft mit diesem Menschen scheint zerbrochen. "Aber diese Gemeinschaft war in gewissem Masse ich selbst, und in eben diesem Masse dringt der

Tod in das Innere meiner eigenen Existenz ein und wird eben dadurch spürbar."¹⁵⁰ Daher erfahre ich den Tod des Nächsten als Ver-lust. Daraus resultiert Einsamkeit und Vereinsamung. Im Tod des Nächsten liegt so etwas "wie ein Empfinden einer tragischen Untreue von seiner Seite her, wie denn auch eine Erfahrung vom Tode in dem Erleiden der Untreue selbst gegeben ist. 'Ich bin tot für ihn, er ist tot für mich' - das ist keine bloße Redeweise, das ist ein Abgrund"¹⁵¹.

Fragen wir uns noch abschliessend, ob sich unter dem Gesichtspunkt des Phänomens der Leiblichkeit der *Unterschied zwischen Sterben und Tod* aufweisen lasse. Sterben ist nicht der Tod. Sterben ist die vordere Grenze des zeitlichen Horizonts von Zeugen, Wachstum und Zerfall. Wir erfahren die Grenze des Lebens. Aber der Tod steht jenseits der Grenze. Der wesentliche Unterschied zwischen dem Sterben und dem Tod, dem Erleiden und dem, was man erleidet, bleibt verborgen. Die Sterbestunde, der letzte Atemzug gehören dem erfahrbaren Zeitprozess an. Und der Tod nicht? Wir erfahren ihn in eigentümlicher Weise. "Wir sterben nicht nur. Wir sind des Sterbens inne. Im Martyrium der Destruktion des Lebens, uns selbst reflektierend, erkennen wir den Zusammenhang zwischen Sterben und Tod und zwar so, dass wir den Tod mitsetzen ... Das Mit-Setzen des Todes ist ein Lebensakt ... Wir haben, wenn wir das Sterben erfahren, eine Intention auf den Tod, aber diese Intention bleibt ohne Erfüllung, leer. Der Tod ist nicht anschaulich zu machen. Er ist nicht, wie das Sterben, wie alles Seiende überhaupt, bestimmbar. Er ist unanschaulich, ungegenständlich, unidentifizierbar, alle nicht nur reelle, sondern auch intentionale Gegebenheit durchbrechend ... Das Unwesen des Todes durchbricht alle Intentionalität. Insofern nennen wir ihn das Transzendente - das einzig Transzendente."¹⁵²

Intention meint die Gerichtetheit auf ein Objekt, auf ein Ziel. Der Tod ist nicht auf ein Objekt gerichtet. Er bezieht sich nicht auf einen Gegenstand; deshalb wird ihm die Intentionali-

tät abgesprochen. Er hat keine Grenze - er ist transzendent. Er hat keine Stelle in der Welt des Seienden. "Der Tod ist nicht. Der Tod geschieht nicht. Er durchbricht die Welt versinkender Augenblicke. Er durchbricht das Sterben. Tod stirbt nicht. Tod ist unsterblich."¹⁵³

Hier werden Sterben und Tod als grundlegende, die transzendente Struktur unserer Lebenswelt konstituierende Faktoren angesprochen. Deshalb kann eigentlich nur der Mensch aus seiner transzendentalen, nach der Verwirklichung des Zeitlosen in der Zeit sehnsüchtig verlangenden Bestimmung dem Tod begegnen; dem Tod, diesem transzendenten Nichts, diesem Unwesen, das wir im Sterben mitsetzen.

Wir stellten uns zu Beginn des erkenntnistheoretischen Teils der Frage, woher wir das Wissen um unser Sterbenmüssen beziehen, worauf wir unsere Todesgewissheit abstützen. Aus mehr phänomenologischer Sicht folgten wir dem Weg der Leiblichkeit des Menschen. Weil alle Menschen einen biologisch erschöpfbaren und deshalb endlichen Leib haben, zogen wir den selbstverständlichen Schluss, dass alle sterben müssen mit allen Phänomenen, welche die Leiblichkeit impliziert. Diesen Schluss können wir noch absichern mit dem Hinweis auf die allgemeine Erfahrung, dass alle Menschen, die vor uns gelebt haben, gestorben sind. Der Tod von mit uns Lebenden bestätigt diese Erfahrung. Also müssen auch wir sterben, so folgern wir.

Aber genügt diese auf blosser Induktion begründete, auf die allgemeine Erfahrung gestützte Behauptung, für unsere Todesgewissheit? Elisabeth STROEKER gibt zu bedenken, "dass die blosser Induktion kein 'zuverlässiger Anhaltspunkt für meinen Tod' zu sein vermag, sofern ich ihn wirklich und im Ernst als den meinen zu denken versuche. Denn in meiner Erfahrung ist mir immer nur der Tod anderer gegeben. 'Höchstwahrscheinlich ereilt ... der Tod sie alle - aber als andere.' Schliesse ich daraus, dass auch ich sterben werde, so würde ich mir nur vor-

stellig ... als einer der anderen, unter denen ich mich doch niemals finde, da ich ja der andere nie sein kann. In solcher Art der Erfahrung wäre mir also mein Tod nicht nur niemals ganz gewiss; er bliebe mir auch als meiner völlig fremd, wäre als meiner nur zu fassen in Analogie zu dem der anderen. Und dass ich überhaupt von ihm weiss, bliebe dann überdies gebunden an die Zufälligkeit der Erfahrung fremden Sterbens."¹⁵⁴

SCHERER folgert daraus: "Meine Todesgewissheit wäre sozusagen nur von aussen begründet, erreichte gar nicht mich selbst in meinem Selbstverständnis, so dass es schwer wäre, zu erklären, wie es möglich ist, dass Menschen sich durch die Todesgewissheit radikal in Frage gestellt sehen, in der Angst vor dem Tode mitten im Leben schon gleichsam den Boden unter den Füßen verlieren können und enturzelt werden. Dieses Ineinander von Gewissheit und Fraglichkeit ... ist aus einem blossen, auf Empirie gegründeten Induktionsschluss unableitbar. Wir müssen noch hinzufügen: Mein eigener Tod kann mir überhaupt nie Gegenstand der Erfahrung werden. Erfahren hätte ihn nur, wer schon gestorben ist und dennoch lebte. Nur er wüsste, was Sterben und was Tod ist."¹⁵⁵

Die Grundfrage der Erkenntnistheorie des Todes: Wie kommen wir zur Todesgewissheit? ist demnach noch schärfer und präziser zu stellen: Wie kommen wir Lebende zu einem Wissen vom Tode und zu einer Todesgewissheit, die uns betroffen macht? Gibt es Todesgewissheit unabhängig von äusserer Erfahrung?

2. DIE INTUITIVE TODESGEWISSHEIT (SCHELER)

Die Gewissheit unseres eigenen Todes leiten wir gerne aus der allgemeinen Erfahrung ab: Alle Menschen sind sterblich. Die Tatsache des Sterbenmüssens, das im Tode endet, ist als Induktion aus dem Erfahrungswissen einsichtig. M. SCHELER (1874-1928) wendet sich gegen einen solchen Induktionsschluss, er sei ein "kindischer Syllogismus": "Herr N. wird sterben, weil der Herzog von Wellington und noch einige starben."¹⁵⁶ Diese Weise der Todesgewissheit wäre nur von aussen begründet, ohne die Qualität der Betroffenheit für den einzelnen Menschen.

Für SCHELER gibt es eine "intuitive Todesgewissheit"¹⁵⁷, "kraft derer ein Mensch ganz unabhängig von äusserer Erfahrung in irgendeiner Form weiss, dass ihn der Tod ereilen wird, auch wenn er das einzige Lebewesen auf Erden wäre. Er wüsste es, selbst wenn er niemals andere Lebewesen jene Veränderungen hätte erleiden sehen, die zur Erscheinung des Leichnams führen." Dieses Wissen liegt in einer "besonderen Bewusstseinsart" begründet, welche mit dem biologischen "Leben" zusammenhängt. "Diese Bewusstseinsart ist wie das Leben selbst Prozess ... In ihr ist auch 'das Wesen des Todes bereits ... enthalten', so dass der Tod nicht erst am Ende des Prozesses steht. Am Ende steht nur 'die mehr oder weniger zufällige Realisierung dieses Wesens Tod; ... nur sein zufälliges Gestorbenwerden, seine Verwirklichung von diesem oder jenem Individuum'. In dieser seiner intuitiv erfahrenen Wesenhaftigkeit ist der Tod 'ein Apriori für alle beobachtende, induktive Erfahrung von dem wechselnden Gehalt eines jeden realen Lebensprozesses'. Der Tod ist im Wesen des Lebens und in der Erfahrungsart, die das Leben von sich selbst hat, mitgegeben. Darin gründet die Todesgewissheit."¹⁵⁸

Für den Menschen bedeutet der Tod in der ungewissen Sterbestunde lediglich eine Bestätigung dessen, was er schon immer intuitiv wusste und ihn mitbestimmte: ich muss sterben. Diese

Todesgewissheit ist aber nicht zu verwechseln mit erlebter Todesangst oder Ahnung des herannahenden Todes, sondern ist Resultat der Erfahrung des Lebensprozesses und seiner Gerichtetheit. Unser ganzer Lebensgang ist auf den Tod ausgerichtet.

Wie aber kann Zukünftiges gegenwärtig sein? Wie ist Zukünftigsein als unmittelbares Erwarten erfahrbar in der Gegenwart? Nach SCHELER "wird das Gegenwärtigsein zwischen Vergangenheit und Zukunft zusammengepresst ... für das Kind ist die Gegenwart eine breite und helle Fläche des buntesten Seins. Aber diese Fläche nimmt mit jedem Fortschritt des Lebensprozesses ab... Für den Jüngling und Knaben steht seine erlebte Zukunft da wie ein breiter, heller, ins Unabsehbare sich erstreckender glänzender Gang, ein ungeheurer Spielraum in der Erlebnisform 'Erlebenkönnen', in den Wunsch, Verlangen, Phantasie tausend Gestalten malt. Aber mit jedem Stück Leben, das gelebt ist, und als gelebt in seiner unmittelbaren Nachwirkung gegeben ist, verengt sich fühlbar dieser Spielraum des noch erlebbaren Lebens. Der Spielraum ... nimmt ab an Reichtum und Fülle, und der Druck der unmittelbaren Nachwirkbarkeit wird grösser."¹⁵⁹

Der als zeitlich erfahrende Lebensprozess steht damit im "*Erlebnis der Todesrichtung*", das Erlebbare als zukünftiges Leben wird ständig durch das gelebte Leben aufgezehrt. "Das ist 'das Richtungserlebnis' des 'Wechsels', also von einer weiten, vor uns liegenden Zukunft und eines geringen Umfangs von Vergangenheit zugunsten eines Anwachsens der Vergangenheit und einer stetigen Verkürzung der noch zur Verfügung stehenden Zukunft. Ist die Gesamtmenge des jeweils gegebenen Lebens so verteilt, dass der Umfang der Zukunftserstreckung zu null wird, so tritt nach SCHELER der Tod ein. Dass er auf uns zukommt, wissen wir, weil er 'wesensnotwendig' in dem spezifischen Richtungserlebnis der Todesrichtung des Lebensprozesses selbst mitgegeben ist."¹⁶⁰

SCHELER versucht die Todesgewissheit als ein Lebensphänomen verständlich zu machen. Natürlich ist der Tod durch unsere biologische Verfassung bedingt, aber gehören das Eigentümliche

des Menschentodes und des Wissens um den Tod nicht einem ganz anderen Bereich an als dem des blossen Lebens? SCHERER fragt noch weiter, "ob die Verlagerung der Anteile von Vergangenheit und Zukunft innerhalb des Gesamtumfangs unseres Zeitbewusstseins wirklich zum Wissen um den Tod führen könnte, wenn wir nicht doch empirisch und durch Induktion um den Tod anderer wüssten. Dass im Fortgang unseres Lebens Vergangenheit wächst und Zukunft abnimmt, setzt das Wissen um den Tod bereits voraus. Wüssten wir nicht, dass wir sterben müssen, so wüssten wir auch nicht, dass der 'Vorrat' erlebbarer Zeit, in der wir noch unsere Möglichkeiten ergreifen können, immer geringer wird. Diese Gewissheit hat ja etwa z. B. das Kind noch nicht, obwohl sich auch in seinem Leben jene Richtungstendenz schon durchsetzt. Wir kommen zu der Einsicht, dass wir dem Tod verfallen sind, doch wohl nur, wenn wir die Erfahrung der Todesrichtung unseres zeitlichen Daseins mit der Erfahrung verbinden, dass andere sterben. Allerdings muss Scheler zugegeben werden: Indem wir den Tod der andern im Licht der Gewissheit von jener Richtungstendenz, welche unserer Selbsterfahrung angehört, sehen lernen, 'verinnerlicht' sich unser Wissen um den Tod, geht uns auf, womit wir es zu tun haben und womit wir selber zu tun bekommen werden, wenn wir andere sterben sehen."¹⁶¹

Mir scheint, dass SCHELER mit seinem Hinweis auf die Todesrichtung unseres Lebensgangs, dem bleibende Bedeutung zukommt, eine Zeiterfahrung getroffen hat, die *unserem evolutiven Denken sehr nahe kommt*. GRESHAKE stellt - im Anschluss an BOROS - folgendes Modell zur Diskussion: "Unsere evolutive Welt ist charakterisiert durch zwei gegenläufige Prozesse mit zwei gegenläufigen Bewegungen.

1. Durch die *Bewegung des Aufstiegs* und der Selbstüberbietung. Es ist gerade das Spezifische einer evolutiven Welt, dass aus einem 'Weniger' beständig ein 'Mehr' wird, aus einer einfachen Wirklichkeit eine kompliziertere.

2. Dann aber ist die evolutive Welt auch ausgezeichnet durch

die umgekehrte *Bewegung der Entropie*, d. h. durch die Bewegung des Abstiegs, des Energieverschleisses, des Verbrauchs, der Verengung. Wieviel Evolutionsstränge sind untergegangen, haben sich verbraucht, bis der Mensch kam, in den hinein sich die ungeheure Entwicklung in gewisser Weise auch verengt hat. Diese beiden Bewegungen der Evolution lassen sich kurz kennzeichnen als ansteigende Verinnerlichung von Energie und - unlösbar damit verbunden - als absteigender ('entropischer') Verbrauch an äusserer Energie. Diese beiden Bewegungen finden sich auch im menschlichen Leben. So wie sich die evolutive Welt verengt und verbraucht und dabei zum Menschen aufsteigt, so verbraucht sich der Mensch in seinem Leben und steigt dabei auf zur reifen Person. Reif wird der Mensch, indem er seinen Erkenntnishorizont erweitert, zu Freundschaft, Liebeshingabe und Weltbeherrschung erwacht, kurz: Indem er sich die Welt in ihren verschiedenen Bezügen erobert. Dadurch entsteht ständig ein 'Mehr' in ihm: Indem nämlich der Mensch in die Welt hineinwächst, wächst umgekehrt die Welt in den Menschen hinein, die Welt verinnerlicht sich in ihm... Der Mensch wird reif an der Welt, an ihrer aktiven Gestaltung und im passiven Leiden an ihr. So verinnerlicht sich Welt im Menschen.

Aber diesem Vorgang der aufsteigenden Verinnerlichung von Welt im Menschen, steht auch hier dialektisch gegenüber die umgekehrte Bewegung: die Bewegung der Entropie, des Verbrauchs an äusserer Energie. Der Mensch wird nicht nur reif, sondern er wird auch alt, er stirbt. Wir haben eben gesagt: Beide Bewegungen, also die Bewegung der ansteigenden Verinnerlichung und des zunehmenden Verbrauchs an äusserer Energie sind strikt miteinander verknüpft... Im Tod erleidet der Mensch den Verlust an äusserer Energie, in diesem Augenblick ist aber zugleich seine Welt, die Welt, an der er reif geworden ist, in ihm total verinnerlicht: Der Mensch hat sich ein Stück Welt ganz zu eigen gemacht... So wie in den Falten eines alten Gesichtes die ganze Lebensgeschichte eingeschrieben ist, so ist im menschlichen Subjekt 'seine' Ge-

schichte und Welt unrücknehmbar eingetragen."¹⁶²

Natürlich kann man gegen das vorstehende Modell einwenden, seine ideal-typische Vereinfachung lasse sich nicht auf jene Menschen übertragen, die vorzeitig oder enttäuscht oder verbittert sterben. Es kann auch gefragt werden, ob es angehe, ein Grundmodell naturwissenschaftlicher Welterklärung existentiell weiterzuführen. Aber die darin formulierte Einsicht erscheint doch plausibel, weil sie sich durch die Erfahrung bestätigen lässt. Meines Erachtens illustriert dieses Modell die von SCHELER gewonnene Einsicht, dass der Lebensprozess im "Erlebnis der Todesrichtung" stehe, d. h. "der stetigen Aufzehrung des Erlebbaren, als zukünftigen Lebens durch gelebtes Leben"¹⁶³. Das "Mehr" an Erfahrung durch Welteroberung führt zum Anwachsen der Vergangenheit und zur Abnahme der restlichen Zukunft. Nur durch Entropie kommt der Mensch zu seiner Reife. Damit ist die Schelersche "Todesrichtung" aufgenommen, ebenso sein spezifisches Zeitverständnis: "Das Verhältnis der ... Erstreckungen der Zeit verteilt sich mit dem objektiven Fortschreiten des Lebensprozesses in einer charakteristischen Richtung ... neu. ... Der Umfang des Gehalts in der Erstreckung der Vergangenheit ... wächst und wächst, während zugleich der Umfang des Gehalts in der Erstreckung der unmittelbaren Zukunft ... abnimmt und abnimmt."¹⁶⁴

Weder GRESHAKES noch SCHELERS Theorie können jedoch deutlich machen, weshalb wir den Tod immer wieder als den mächtigen Widerpart des Lebens erfahren und weshalb er im Widerspruch zum Leben steht. Er entzieht uns jedes erfahrbare Wesen.

Auf jeden Menschen, sagt JEAN PAUL, "wird im Augenblick der Geburt ein Pfeil abgeschossen; er fliegt und fliegt und erreicht ihn in der Todesminute. Wie, wenn ich das Schwirren des Pfeiles höre?"¹⁶⁵ Dieses "Schwirren" gehört - nach SCHELER - zum Wesen des menschlichen Lebens. Der Tod ist im Wesen des Lebens mitgegeben. Darin gründet die "intuitive Todesgewissheit".

3. TODESERFAHRUNG BEIM TOD DES GELIEBTEN (AUGUSTINUS, LANDSBERG, MARCEL)

Erneut stellen wir uns der Grundfrage der Erkenntnistheorie des Todes: Wie kommen wir Lebende zu einem Wissen vom Tode und zu einer Todesgewissheit, die uns betroffen macht? Eine Gruppe von Autoren beantwortet diese Frage folgendermassen: Durch den Tod dessen, den wir lieben. Der Tod des Geliebten sei die ursprüngliche Todeserfahrung, welche den Betroffenen in das Ganze seines Lebens, seines Selbst- und Seinsverständnisses verweise. Bereits von CICERO (106-43 v.Chr.) ist bekannt, dass er durch den Tod seiner einzigen Tochter Tullia zur Philosophie geführt worden war.¹⁶⁶

Inwiefern kann nun der Tod des Geliebten eine ursprüngliche Erfahrung sein? Was ist denn mit *"ursprünglicher Erfahrung"* gemeint? HEIDEGGER hat sie folgendermassen umschrieben: "Mit etwas ... eine Erfahrung machen heisst, dass es uns widerfährt, dass es uns trifft, über uns kommt, uns umwirft und verwandelt. Die Rede von 'machen' meint in dieser Wendung gerade nicht, dass wir die Erfahrung durch uns bewerkstelligen; machen heisst: durchmachen, erleiden, das uns Treffende empfangen, insofern wir uns im fügen."¹⁶⁷

Ursprüngliche Erfahrung ist demnach unverfügbar für uns; sie ist Widerfahrnis und Betroffenheit. Sie ist unausweichlich, überkommt uns, trifft uns so, dass sie uns umwirft. Ursprüngliche Erfahrung betrifft mich ganz persönlich, niemand kann sie mir abnehmen, für mich machen; ich meinerseits kann sie keinem anderen als Erfahrung übertragen. "Sie stösst mich darum zunächst in eine radikale Einsamkeit, in der ich, bar aller eben durch sie in Frage gestellten Kriterien, ihr bzw. dem in ihr mich Treffenden (etwa dem Tod) ausgeliefert und preisgegeben bin."¹⁶⁸ Ist das aber nicht purer Subjektivismus? Nein, denn das mich in meiner ursprünglichen Erfahrung Treffende kann jedem anderen auf je seine Weise sich zusprechen.

3.1. Aurelius Augustinus (354-430)

Im IV. Buch seiner *Confessiones* schildert AUGUSTINUS in eindrucksvollen Worten *die Erfahrung des Todes seines uns namentlich nicht bekannten, liebsten Jugendfreundes*. Dieser Freund erkrankte plötzlich an "hohem Fieber". Augustinus wachte an seinem Krankenlager: "denn ich wich nicht von seiner Seite, da wir so innig aneinander hingen"¹⁶⁹. Der Freund erholte sich und genas; aber "wenige Tage später, während ich abwesend war, kehrte das Fieber zurück, und er starb".

Obwohl dieser Tod schon Jahre vor der Niederschrift seiner "Confessiones" zurückliegt, spricht Augustinus mit bewegten Worten von seiner Todeserfahrung: "Wie wurde damals mein Herz von Gram verdüstert! Wohin ich auch blickte, überall begegnete mir der Tod. Die Vaterstadt war mir zur Pein, das elterliche Haus zu unsagbarem Elend. Woran ich einst mit ihm gemeinsam mich gefreut, ohne ihn verkehrte es sich zur Folterqual. Ueberall suchten ihn meine Augen und fanden ihn nicht. Alles war mir verhasst, weil er fehlte ... Ich ward mir selbst zu einem grossen Rätsel ... Nur das Weinen war mir noch süß ... Ich glaube, je mehr ich den Freund liebte, um so mehr hasste und fürchtete ich den Tod, der ihn mir entrissen, als meinen grimmigsten Feind, und wähnte, er möge wohl unversehens alle Menschen wegraffen, weil er ihn wegraffen konnte ... Ich wunderte mich, dass andere sterbliche Menschen noch lebten, da doch der eine gestorben war, den ich geliebt hatte, als könne er nie sterben, und noch mehr nahm's mich wunder, dass ich selbst, sein anderes Ich, noch leben konnte, wo er tot war."¹⁷⁰

Was zeigt sich also in der Erfahrung des Todes eines geliebten Menschen? Fassungslosigkeit! Wir sagen in solchen Situationen: Das gibt es nicht, dass kann doch nicht sein, das darf nicht sein - und doch! Dieser Schlag trifft mich mit ganzer Wucht dann nicht, wenn ich das langsame Sterben eines lieben Menschen unmittelbar erleben kann, wie WIPLINGER darauf aufmerksam macht:

"Die Erfahrung des Sterbens und Todes gehen hier ineinander über. Der Sterbende ist prinzipiell noch erreichbar, der Tote nicht mehr. Doch diesem wird hier noch allzuleicht jener unterschoben. Die brechenden Augen, die erstarrenden Züge, selbst der kalte Leichnam können noch immer eine Brücke bilden, über die wir zurücktasten zu dem, der eben noch leibhaftig gegenwärtig war, an dem wir Halt finden. Solche Erfahrung der gewiss erschütternden Realistik des Sterbens sollte jedoch nicht mit jener des Todes verwechselt werden, die sie eher sogar verdeckt."¹⁷¹

Wo und wann machen wir dann die Todeserfahrung im eigentlichen Sinne? Wir machen sie eher dann, "wenn wir unvermutet die Nachricht vom Tod eines geliebten Menschen empfangen, mit ihr vielleicht die Gewissheit, selbst seinen Leichnam nie mehr zu sehen ... wenn uns nur diese Botschaft zuteil wird, dass der Mensch, den wir lieben, 'nicht mehr ist', dass er tot ist, wenn wir also einzig und allein, rein seinen Tod erfahren. Ein Brief, ein Telegramm, ein Telefonanruf sagt es mir - fährt wie ein Blitz aus heiterem Lebenshimmel auf mich nieder: Aufzucken, Einschlag, nie gekannter Schmerz, Lähmung, halt-loser Sturz in grundlose Tiefe, Betäubung, Finsternis ..."¹⁷²

Die blosse Nachricht vom Tod des Geliebten, also ein blosses Wort oder Zeichen, kann mich auch leiblich, physisch, zusammenbrechen lassen. Weshalb? Dem Zeugnis des Augustinus ist zu entnehmen, dass er im Tod seines Freundes, allein durch die Todesnachricht, *seinen eigenen Tod erfahren* hat und mit ihm sich selbst entzogen wurde: "... und noch mehr nahm's mich wunder, dass ich selbst, sein anderes Ich, noch leben konnte...". Einen Moment, "vielleicht nur für den Blitzesaugenblick jenes ersten Eintreffens der Nachricht, werde ich mit hinein- und hinabgerissen in seinen Tod, erfahre ich den Verlust jeglichen Halts am Leben, am Sein, absolute Halt-losigkeit, das Nichten des Nichts"⁷³. Erst mit dem denkenden Erfassen der Nachricht wird dieser Schlag zur eigentlichen Erfahrung: "... So ward mir

grauenhaft das Leben...". Diese Erfahrung wird zu einem neuen Selbst- und Seinsverständnis. AUGUSTINUS bekennt: "Es wogte in mir, ich seufzte, weinte und war zerrüttet; da war keine Ruhe und kein Rat. Ich trug in mir meine zerrissene, blutende Seele, die es nicht leiden wollte, dass ich sie trug. Aber ich fand keine Ruhestatt für sie. Nicht in lieblichen Hainen, nicht bei Spiel und Gesang, nicht da, wo Wohlgerüche strömen, nicht bei üppigen Gelagen, nicht in nächtlichen Liebesgenüssen, auch nicht bei Büchern und Dichtungen, nirgends gab es Ruhe. Alles stiess mich ab, selbst das Tageslicht; alles ausser ihm allein war übel und widerwärtig, nur nicht Geseufz und Tränen."¹⁷⁴

Der Tod des Freundes breitet sich gleichsam über die ganze Welt aus, ja er reisst sosehr in den eigenen Tod mit, dass die Frage aufkommt, wie es überhaupt möglich ist, dass der Zurückgebliebene weiterlebt, da er doch aus der Einheit dieser Welt herausgerissen ist, die er mit dem Freund teilte und die bisher sein Leben war. Diese Einheit schildert AUGUSTINUS folgendermassen: "Treffend hat einmal jemand seinen Freund die Hälfte seiner Seele genannt. Auch ich empfand es so, als wäre meine und seine Seele nur eine Seele in zwei Leibern gewesen. So ward mir grauenhaft das Leben, weil ich nicht als halber Mensch leben wollte..."¹⁷⁵.

Erst angesichts des Todes wird ihm offenbar, wie sehr er ein Herz und eine Seele mit seinem Freund war. Es war echte Seinserfahrung. WIPLINGER kommentiert: "Die Erfahrung seiner Einmaligkeit und Unersetzbarkeit wie der Unwiederholbarkeit unserer Liebe, aus und in der wir selbst waren, mache ich eben erst zutiefst in der Erfahrung seines Todes." Und: "Denn ich habe erfahren: *Tod ist Trennung von dem, den wir lieben.*"¹⁷⁶

So ist die erste Erfahrung, die ich beim Erwachen aus der Todesnachricht mache, die Gewissheit des eigenen Todes mit dem des geliebten Menschen. Es ist die Erfahrung, "dass ich mir selbst mit ihm selbst entzogen werde". Und diese Einsicht gewinne ich nur aus der Erfahrung eines gemeinsamen Lebens. Darin

gründet die Erfahrung des eigenen Todes mit dem des geliebten Menschen. "Diese Erfahrung artikuliert sich im ersten Erwachen zu ihr etwa so: vorüber, vorbei, nie wieder, endgültig, aus ... Eben darin bekundet sich ihr radikaler Unterschied zu jener des Sterbens. Dort war und ist immer noch Hoffnung bis zum letzten Augenblick, sei's auch nur 'verzweifelte', ... Aber jetzt: endgültig vorbei, aus ... - und doch nicht einfach i. S. vollkommener Vernichtung (...), sondern in diesem Sinne: nie wieder - wie bisher, nämlich leibhaftige Begegnung, Miteinandersein, Gegenwart für einander in Wort und Antwort, Blick und Anblick ... in einer Leibhaftigkeit, die selbst physisch-räumliche Abwesenheit und Trennung nicht aufhob, da die ganze Welt noch möglicher Ort seiner leibhaftigen Erscheinung war ... Eben darum ist sie nun wie für Augustinus nach dem Tod seines Freundes qualvolle und verhasste Todes-welt, weil sie nun vielmehr allenthalben vom endgültigen Entzug seiner leibhaftigen Gegenwart kündet."¹⁷⁷ Bei AUGUSTINUS: "Alles war mir verhasst, weil er fehlte und nichts mir sagen konnte: Da kommt er! wie früher, wenn er fort gewesen war und zurückerwartet wurde."¹⁷⁸

Durch den Tod seines Freundes verfinstert sich für AUGUSTINUS die ganze Welt. Die Nichtigkeit des Todes durchdringt alles mit ihrer Finsternis. Damit ist noch eine weitere Erfahrung verbunden. *Der Abschied vom Geliebten wird als endgültig erfahren*; darin wird aber auch endgültig entschieden über das gemeinsame Leben, was sie beide waren. So kann WIPLINGER sagen: "In dieser Entscheidung wird es allererst ernst mit meiner Todeserfahrung, mit deinem und meinem Tod und Leben zumal, über deinen Tod hinaus. In ihr 'mache' ich allererst seine Erfahrung, in der mir durch ihn in ihr aufgetragenen Entscheidung: über Sinn oder Absurdität deines Todes und damit unseres Lebens der Liebe, damit meines, unseres Selbstseins und alles Seins überhaupt, - weil darüber, ob wir durch deinen Tod endgültig und für immer getrennt werden, oder ob nur eine Verwandlung unseres leibhaftigen Mitseins begonnen hat. Mit dem Ernst dieser einsamen Ent-

scheidung bin ich erst zum Weg der ursprünglichen Erfahrung erwacht, auf dem ich sie eigentlich erst machen, d. h. durchmachen kann, da sie ja keineswegs einfach in der unmittelbaren Betroffenheit durch den Schlag der Todesnachricht und deren Kenntnisnahme besteht, sondern erst im Verfolg der aus diesem, nach dem Erwachen aus seiner Betäubung, anhebenden Fragen gemacht wird, welche mich eben zuletzt vor diese Entscheidung führen".¹⁷⁹

Was AUGUSTINUS bezeugt, dass ihm alles verhasst wurde und er gleichwohl noch am Leben sei, formuliert WIPLINGER in diesen Worten: "So werde ich jetzt erst, da ich merke, dass ich, tot mit dir, gleichwohl noch lebe - und beides gilt! - in dieser Selbst-zerrissenheit aufgerissen und offen, vermag ich das mich in der Erfahrung Treffende, eben den Tod selbst, zu 'empfangen' als das, als was er mich eigentlich trifft und sich zeigt: als Frage."¹⁸⁰ Diese Erfahrung des Gestorbenenseins mit dem Geliebten und des doch noch Ueberlebens "verdichtet sich in der Frage nach sich selbst", die aber so weit ausgreift, dass dabei alles in Frage gerät und zur Frage wird.

In diesen Zusammenhang ist das Geständnis AUGUSTINUS zu stellen, wenn er schreibt: "Ich ward mir selbst zu einem grossen Rätsel und fragte meine Seele, 'warum sie sich betrübe und so unruhig sei in mir', aber sie konnte keine Antwort geben."¹⁸¹ Er ist *sich selbst ein Rätsel*, zu einer "magna quaestio", zu einer grossen Frage geworden. Darin fasst er seine Todeserfahrung beim endgültigen Abschied von seinem Freund zusammen. Seine Todeserfahrung erfasst er in Form einer Frage, "in der ihm das Sein seiner selbst wie des geliebten Verstorbenen, das von Mensch, Welt und Sein überhaupt, sein gesamtes bisheriges Seinsverständnis fragwürdig wird - in einer radikalen Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt."¹⁸² Dass AUGUSTINUS "sich selbst zur grossen Frage wurde", nennt LANDSBERG mit Recht "ohne Ueber-treibung gesagt, die Geburt der existenziellen Philosophie"¹⁸³.

Der Tod des Geliebten verdichtet sich in der Erfahrung AUGUSTINUS' in dieser Frage, wie WIPLINGER sie formuliert: "Wer oder was bin ich selbst, wenn dein Tod mich so radikal in meinem Selbst-sein betrifft und in Frage stellt? In welchem Sinn von Selbst-sein bin ich, bist du, war ich und warst du, sind wir und waren wir - in welchem Sinn von Sein ist überhaupt alles, was ist?"¹⁸⁴

3.2. Paul L. LANDSBERG (1901-1944)

In dieser Abhandlung wurde bereits (S. 58-62) auf das Denken dieses im Konzentrationslager Oranienburg verstorbenen Philosophen eingegangen: Der Tod ist anwesend in Abwesenheit und abwesend in Anwesenheit. Wohl als erster hat LANDSBERG auch die These vertreten, dass im Tod derer, die wir lieben, von den Ueberlebenden eine Todeserfahrung gemacht werde. Der Tod wird von daher bestimmt "als Trennung von dem, den wir lieben", wie WIPLINGER formuliert (s. S. 73).

Nach LANDSBERG haben wir *"zwei verschiedenen Gelegenheiten der Todeserfahrung"*: "Einmal kennen wir den Tod als immanente Zukunft unseres eigenen Lebens, zum andern als Tod des Mitmenschen, dem wir beiwohnen oder von dem wir auf eine mittelbare Weise Kunde haben." Nach ihm besteht keine notwendige Beziehung zwischen dem Tod und dem Alterungsprozess. "Die Fälle sogenannten 'natürlichen' Todes, in denen der Tod in der Tat sich als Endprodukt des Alterns darstellt, sind ausserordentlich selten. Ja, selbst in diesen seltenen Fällen scheint immer noch ein kleines Sonderereignis hinzukommen zu müssen, eine Erkältung, eine Entzündung, eine Verwundung, der der Organismus nicht mehr widerstehen kann ... Der Widerstand des Lebens ist zu schwach geworden." Daraus folgert er: "Ich habe nicht nur die Evidenz, dass ich einmal sterben muss, d. h. wenn der Grenzpunkt des natürlichen Todes erreicht ist, sondern die Evidenz, dass ich

mich unmittelbar vor der realen Möglichkeit des Todes befinde, in jedem Augenblick meines Lebens, heute und immer. Der Tod ist mir nahe."¹⁸⁵

Der Todeserfahrung aus dem Tod des Geliebten gilt seine besondere Aufmerksamkeit. Wenn wir uns individualisieren, bemerken wir im selben Masse "die persönliche Einzigartigkeit der andern". Diese wird uns gewiss in der persönlichen Liebe. "Der Tod eines Menschen, den wir mit solcher Liebe lieben und als eigenartig und unersetzlich wahrnehmen, vermag uns etwas Entscheidendes zu sagen und lässt uns die Region der biologischen Tatsachen überschreiten. Der Tod des Nächsten: das ist unendlich viel mehr als der Tod des Anderen im allgemeinen."¹⁸⁶

Wenn wir den Nächsten als geliebte Person erfahren, stossen wir zum ontologischen Problem seiner und damit auch unserer Beziehung zum Tode. Das einzige Mittel, aus der erlebten Erfahrung "für das philosophische Bewusstsein alles das zu gewinnen, was sie (diese Erfahrung) in Wahrheit enthält", ist, diese Liebe des und zum Nächsten "wiederzuleben". Dieses Verfahren nennt LANDSBERG "Wiederholung"¹⁸⁷.

Die "*Wiederholung*" besteht zunächst darin, dass ich mir das Sterben des Geliebten vergegenwärtige: "ein lebender Leib leidet". Ich sympathisiere mit ihm. Und dann, wenn dieses "Lebewesen uns abhanden kommt", erfahren wir uns, nach einem Augenblick der Erleichterung, in die kalte Welt des vollendeten Todes hinübergeführt. "Das vitale Mitleid tastet nun ins Leere und wird mit einem Schlag aufgehoben in der tieferen Bewusstwerdung, dass dieses Wesen in der Einzigartigkeit seiner Persönlichkeit nicht mehr da ist und in diesen Körper nicht mehr zurückzukehren vermag. Er wird nicht mehr zu uns sprechen, er wird nicht mehr in unserer Gemeinschaft leben wie vorher: Niemals wieder ... War der Tod in jedem unserer Lebensaugenblicke anwesend in Abwesenheit, so ist nun der Tote, an dessen Lager wir stehen, abwesend in Anwesenheit. Die unmittelbare Erfahrung vom Tode des Andern gewährt uns keinerlei Gewissheit sein

Fortleben betreffend. Sie gibt uns die Tatsache der Abwesenheit und zeigt nicht an, ob diese Abwesenheit die Folge einer Vernichtung ist oder nur die Folge eines Verschwindens für unser irdisches Wahrnehmen."¹⁸⁸ Der Tod begegnet uns hier als der Unbekannte, und diese Erfahrung ist etwas ganz anderes "als alle Erfahrung von Krankheit, Leiden und Alter".

Diese Erfahrung vom Tod des Nächsten erschliesst uns den Tod "als Geschehen, das an der Einzigartigkeit der Person teilhat, mit ihr und in ihr geschieht. Jeder Tod ist so einzig wie die Weise, in der jede Person leibhaftig im Dasein anwesend ist."¹⁸⁹ Dies eröffnet den *Einblick in die Notwendigkeit des Todes*. Der Weg dazu ist die "Teilhabe", die "persönliche Liebe" mit dem Toten. "Wir haben mit dem, der da stirbt, einen Bund geschlossen, wir haben zusammen mit ihm ein 'wir' gestiftet. In diesem 'wir' nun ... werden wir zu einer erlebten Kenntnis unseres eigenen Sterbenmüssens hingerissen. Wir folgen dem 'wir', das zerbricht, indem wir dies Zerbrechen erleben, bis an die äusserste Grenze des 'Jenseits'; ja, einen Augenblick berühren wir gleichsam die Atmosphäre, die aus dem Lande des Todes kommt ... Sofort danach sind wir auch schon zurückgekehrt aus dem Reich des Dunkels. Aber hat uns nicht in diesem Augenblick die grosse Kälte wirklich berührt? Sind wir noch dieselben? Werden wir hinfort noch dieselben sein, nachdem wir solches empfunden haben?"¹⁹⁰

Dieses "wir" deckt sich eng mit der Feststellung von AUGUSTINUS: "Auch ich empfand es so, als wäre meine und seine Seele nur eine Seele in zwei Leibern gewesen."¹⁹¹ Ähnliches gesteht er beim Tod seiner Mutter: "Weil ich nun ihren grossen Trost entbehren musste, war meine Seele wund und mein Leben gleichsam zerrissen, da es mit dem ihren zu einer Einheit verschmolzen gewesen war."¹⁹²

Wie kommt nun LANDSBERG aus der Sicht des "wir" zur Notwendigkeit des Todes? Sie deckt sich keineswegs mit der allgemeinen Aussage, dass alle Lebewesen einmal sterben müssen. "Diese Not-

wendigkeit bezieht sich vor allem auf die Menschen, die wir lieben, und auf uns selbst." Notwendigkeit und Allgemeinheit sind keineswegs so eng miteinander verknüpft, wie man es annehmen pflegt. "Häufig sind wir imstande, eine notwendige Beziehung zu erkennen, die doch ihrem Wesen nach nur eine einzigartige Person betrifft und die geradezu aus ihrer Einzigartigkeit hervorgeht." In der Todeserfahrung treffen wir jedoch auf eine innere Einheit von Notwendigkeit und Allgemeinheit: "Der Andere stellt mir in dieser Erfahrung in Wahrheit alle Anderen vor: Vielmehr er ist 'Jedermann'; und dieser 'Jedermann' stirbt jedesmal, indem mein Nächster seines einzigartigen Todes stirbt."¹⁹³

LANDSBERG geht somit von der Voraussetzung aus, wir seien in der Liebe zum Nächsten zu einem "wir" zusammengeschlossen. Durch den Tod des Geliebten scheint die Gemeinschaft mit dieser Person zerbrochen; "aber diese Gemeinschaft war in gewissem Masse ich selbst, und in eben diesem Masse dringt der Tod in das Innere meiner eigenen Existenz ein und wird eben dadurch unmittelbar spürbar"¹⁹⁴. Ich selbst war in gewissem Masse diese Verbindung; wenn der Geliebte gestorben ist, spüre ich den Tod im Herzen meiner eigenen Existenz.

Diese Todeserfahrung setzt sich fort im *Gefühl der Einsamkeit*, der Vereinsamung als Folge des Verlustes. Dies braucht aber nicht notwendig mit dem Tod des Nächsten zusammenzufallen. "Zahlreiche Beobachter haben bemerkt, dass die Erfahrung vom Tode auf die Soldaten des Weltkrieges scheinbar nur eine geringe Wirkung ausübte, d. h. während der Dauer des Kampfes selbst. Ein Militärarzt hat in diesem Sinne gesagt: Der Tod sei eine Idee von Zivilisten. Ein Grund für diese Tatsache ist, dass die persönliche Erfahrung vom Tode des Nächsten sich nicht in strenger Gleichzeitigkeit mit dessen Eintreten vollzieht, sondern ihm in der Ordnung der Zeit nachfolgt. Wenn unsere Pflicht uns unmittelbar zu neuem Handeln ruft, muss der Augenblick verloren gehen, in dem der Tod selber gegenwärtig erfahrbar werden

kann. Und doch scheint es mir gewiss, dass diese persönliche Erfahrung da nur aufgeschoben ist, wo ihre Grundbedingung, eine persönliche Gemeinschaft mit dem Toten, sei es schon besteht, sei es sich noch verwirklichen kann."¹⁹⁵ Es braucht nicht einmal einer persönlichen Freundschaft, ein einziger Akt persönlicher Liebe genügt, um - durch die "anwesende Abwesenheit" der betreffenden Person - das Wesen des menschlichen Todes fühlbar zu machen.

LANDSBERG betont, es sei zum Erlebnis dieser Todeserfahrung nicht notwendig, dass man real oder vorstellungsmässig am Endkampf des Nächsten beiwohne. Zwar hätten wir alles Interesse daran, sämtliche Einzelheiten der letzten Stunden des Geliebten kennenzulernen. Denn vor der Berührung "mit dem nackten Geheimnis des Todes scheut der Mensch zurück und sucht das wärmere Klima des geschehenden Sterbens wiederzufinden, um die Möglichkeit des vitalen Mitleidens, dessen er bedarf, wieder heraufzurufen. Denn eben in diesem Mitleid glaubt man sich dem Verstorbenen zu nähern, indem man ihm den Sterbenden unterschiebt, der ihn im Keime zu enthalten scheint. Das Mitempfinden vitalen Schmerzes ... hat für uns Menschen etwas relativ Tröstliches. Das Leben ist unser Vaterland, auch wenn es Leid und Mitleid wird. Der Akt des Sterbens seinerseits ... bleibt ein Akt, der unserem geistigen Verstehen wesensmöglich zugänglich ist. ... Angesichts des erfüllten Todes aber sind wir wie verbannt aus unserer Welt."¹⁹⁶ Ein lebender Mensch ist uns nie völlig unerreichbar. Deshalb machen wir den Toten, dank unserer Einbildungskraft, zum Lebenden. "So begegnen wir historischen Gestalten in Zuneigung und Abneigung, in echtem und unechtem Verständnis durchaus wie Lebenden. Im Gegensatz dazu ist es ganz allein die Erfahrung vom Tode des Nächsten, die uns lehrt, was eigentlich qualitative Abwesenheit und qualitative Entfernung ist. Sie reisst unsere Seele zur Ahnung eines unbekannten Landes hin, zum Empfinden einer neuen Dimension."¹⁹⁷

Die Intensität solcher Erfahrung ist abhängig von unserer eigenen Personwerdung sowie von der Innigkeit der Beziehung zwischen uns selbst und der geliebten Person des Verstorbenen. "Entscheidend ist die Weise inneren Zusammenlebens, in der die Erfahrung jeweils geschieht." Die Bedeutung der Erfahrung am Tode des Nächsten ist so tief, "dass sie wesentlich in meine Existenz eingeht und keineswegs der Oberfläche des Sozialen, der Region des 'Man', verhaftet bleibt."¹⁹⁸

Was AUGUSTINUS beim Tod seines Freundes erfuhr, das bestätigt LANDSBERG in seinem Todesverständnis: Tod ist Trennung vom geliebten Nächsten. Weil die Liebe Verbundenheit im "wir" und in einer gemeinsamen Welt bedeutet, wird der Tod auch als *Weltverlust* spürbar. Weil das eigene Selbst-sein als Mit-sein in der Liebe und in der von ihr getragenen Welt verstanden wird, ist der Tod auch als *Selbstverlust* erfahrbar. Damit wird wiederum eingeholt, was WIPLINGER (s. S. 74) zum Ausdruck gab.

3.3. Gabriel MARCEL (1889-1973)

MARCEL ist als Wortführer derer zu betrachten, welche die Todeserfahrung von dem her bestimmen, was sich zwischen geliebten Personen ereignet. Er bezeugt von sich selber, dass sein Leben durch den Tod des Nächsten geprägt worden sei, nämlich durch "das Hinscheiden meiner Mutter, die ich verloren habe, als ich noch nicht ganz vier Jahre alt war. Ich stelle ohne Zögern fest, dass sich mein Leben schlechthin - und auch mein geistiges Leben - unter dem Zeichen des Todes des Nächsten entwickelt hat."¹⁹⁹

Dass der Tod das am tiefsten Befremdliche ist, geht uns dann auf, wenn in nächster Nähe ein geliebter Mitmensch aus unserer Mitte gerissen wird. Wir werden auf das tiefste getroffen und erfahren dem Tod gegenüber zugleich unsere völlige Ohnmacht.

Wir werden darin unseres Ausgeliefertseins an den Tod inne, obwohl der eigene Tod zunächst in den Hintergrund tritt. *Der Tod des Geliebten trifft mich zentraler als der noch so ernst genommene Gedanke an den eigenen Tod.* Das hat MARCEL in klaren Worten in einem Vortrag über "Tod und Unsterblichkeit" ausgesprochen: "Ich habe nämlich einsehen müssen ..., dass ich angesichts des Abgrundes, der durch das Verschwinden eines geliebten Wesens geöffnet wird, eine ganz andere und wahrscheinlich tiefere Bestürzung als vor meinem eigenen 'Sterben-müssen' empfinde."²⁰⁰ Diese allgemeine Aussage vermag nur der zu ermessen, der sich in einer solchen schmerzlichen Situation existentiell befindet. Es ist eine berechtigte Frage, wie es angesichts des Todes eines Nächsten zu einer oft so unermesslichen Traurigkeit und Verzweiflung kommen kann. Der Grund liegt in den während des Lebens ausgebildeten personalen Beziehungen von Freundschaft und Liebe. Im Akt der Liebe wird der andere für mich aus einem "Stück Natur, aus einem Es zum Du". Erst im Du erfasse ich ihn als Freiheit, "ist mein Interesse für ihn mehr als theoretisch-gegenständlich, bin ich für ihn engagiert, wird aus dem 'Ich und der andere' das existentielle 'Wir'".

Stirbt nun der geliebte Nächste, wird sein Tod zu meinem Tod; es kommt zur "Tragödie des Ueberlebens". Das "vom Tod zertretene Wesen scheint weiter zu leben", indem es den Zurückgebliebenen mit seiner Gegenwart erfüllt. Diese Gegenwart ist aber die Gegenwart eines Abwesenden. Daher ist der Tod durch diesen "Widerspruch" charakterisiert.

Die Voraussetzung dafür, dass der Tod des Geliebten zu meinem Tod wird, sieht MARCEL in der "Intersubjektivität"²⁰¹. Sie besagt "wesentlich Oeffnen, Offen-sein. Ich habe oft gesagt, dass die von Bergson in den 'Beiden Quellen der Moral und der Religion' eingeführte Unterscheidung zwischen dem Offenen und dem Geschlossenen zweifellos von grösserer Wichtigkeit ist, als er glaubte".

Diese Unterscheidung hängt bei MARCEL mit der vom Schweizer Psychiater STOCKER entlehnten Differenzierung von "possessiver" und "oblativer" Liebe zusammen. In der "*possessiven*" Liebe wird der Nächste als Gegenstand betrachtet; sie bezieht sich auf ein als Besitz und Eigentum verstandenes Wesen; sie ist "*autozentrisch*". "Ich 'liebe' den anderen, weil insofern und solange er mir nützt, angenehm ist oder Genuss bereitet usw., jedenfalls letztlich nur um meiner, nicht um seiner selbst willen. So ist er eigentlich auch nicht Du in Gegenüber und Gegenwart, sondern Gegenstand, wenn auch ein sehr geschätzter."²⁰² Das Ich will über den andern egozentrisch verfügen, die beiden Subjekte isolieren sich voneinander; sie gehören der "Welt des Habens"²⁰³ an. Indem der Mensch sich anderer bemächtigt, versucht er zugleich sich durch sie abzusichern, "gleichsam Mauern der Selbstsicherheit aufzurichten. Dabei wächst die Tendenz, sich in dieser Weise zu sichern in dem Mass, als wir uns vom Tode bedroht fühlen und in unserer Angst, gleichwohl ohnmächtig, beginnen, jene Sicherungswälle um uns her aufzubauen. Wir sehen: Auch bei Marcel spielt der Zusammenhang von Selbsterhaltung, Todesangst und Herrschaft eine Rolle."²⁰⁴

In der "*oblativen*" Liebe bringt sich ein Mensch dem anderen dar. Sie ist "*heterozentrisch*". "Sie versteht sich ganz und gar je vom Du her und auf es hin, genauer: ich verstehe mich in ihr ganz von dir her und auf dich hin, als angerufen von oder aus dir, mich in meinem Selbst-vollzug als und aus dem 'um deinetwillen', dieses als Bedingung seiner Möglichkeit und seinen Ursprung."²⁰⁵ Diese "oblativ" Liebe ist im eigentlichen und wahren Sinn personale Liebe. Darin wird jeder dem anderen zum Anruf, sich als der zu zeigen, der er ist, und den anderen an sich teilhaben zu lassen. SCHERER umschreibt diese "oblativ" Liebe folgendermassen: "Jeder sagt sozusagen zum anderen: Sieh mich - höre mich, denn ich rede zu dir - nimm mich ernst, komm aus dir heraus, indem du auf mich zugehst. Der andere aber, in-

dem er das tut, lässt sich in seine Freiheit, seine Fähigkeit zu sprechen, sich mitzuteilen, schöpferisch zu werden, nämlich für den anderen, hervorrufen und gewinnt sich gerade, indem er beim anderen ist und sich nicht mehr intentional zum Gegenstand der eigenen 'Selbstfindung', der eigenen Wünsche, Ängste und Begierden macht."²⁰⁶ Dadurch wird jede Person zum Mittelpunkt für die andere. Diese Entgrenzung des Ichs führt den Menschen über die in sich verschlossene Subjektivität hinaus.

Solche "Intersubjektivität" charakterisiert MARCEL als "zusammen im Lichte sein": "Bin ich in Gegenwart des anderen von Hintergedanken über ihn erfüllt oder unterstelle ich ihm, was auf gleiche herauskommt, Hintergedanken mir gegenüber, so sind wir ganz offensichtlich nicht zusammen im Licht. Ich stelle mich selbst in den Schatten. Sofort hört er auf, mir gegenwärtig zu sein."²⁰⁷ In der personalen, als "oblative" verstandenen Liebe, machen wir die Erfahrung, dass der geliebte Mensch in einer unerhört intensiven Weise gegenwärtig sein kann, obwohl er räumlich weit entfernt sein mag. Seine Gegenwart ist gerade dann am intensivsten, wenn mein ganzes Sein durch ihn bestimmt ist, wenn unser Gegenüber mein ganzes Leben durchdringt, wenn - nach MARCEL - nicht nur "Kommunikation", sondern "Kommunion" vorliegt. Kommunikation ist immer nur durch eine ganz un-persönliche Beziehung bestimmt.

Stirbt nun der von uns Geliebte, so ist dieses Geschehen zugleich ein Selbstverlust. Ist es doch der von uns Geliebte, den in bestimmter Weise nur wir verlieren. Wurde er auch von anderen geliebt, so doch von uns in einzigartiger, unvergleichlicher Gestalt. In dieser äussersten Betroffenheit entscheidet sich auch der Sinn der beider Selbst-sein, von Leben und Tod: "dass das Problem des Seins und des Nichts-Seins nur dort einen Sinn hat, wo es sich in das Dilemma verwandelt: Fülle oder Tod"²⁰⁸.

Zusammenfassung:

Das Gemeinsame der vorgelegten Todesgewissheit aus dem Tod des Geliebten ist die Erfahrung, dass der Tod nicht etwa als Trennung von Leib und Seele verstanden wird, sondern als Trennung vom geliebten Menschen. *Tod ist wesentlich Trennung von dem, den wir lieben.* Ich werde mir selbst durch seinen Tod entzogen. So erscheint der Tod als Selbstverlust. Da die Liebe enge Verbundenheit in einer gemeinsamen Welt bedeutet, zeigt sich der Tod des Geliebten auch als Weltverlust.

Angesichts eines solchen Todes kann es zu einer "Verdüsterung des Seinshorizontes" kommen. *Wir werden vor eine Entscheidung gestellt:* "Es geht darum, wie ich die Beziehung zu dem verstorbenen Partner angesichts seines Todes verstehen kann. Ist sie durch den Tod zur Absurdität verurteilt? ... Oder kann diese Liebe trotz des Todes weitergehen, hat sie noch eine Zukunft? Wie soll mein Leben, das von dieser Liebe so tief beansprucht war, nun weitergehen? Indem ich zu alle dem Stellung nehmen muss, bin ich aufgefordert, über Sinn oder Absurdität meines Lebens und damit der Wirklichkeit überhaupt zu entscheiden. Darum kann Marcel sagen, dass für ihn die Dialektik zwischen Liebe und Tod das zentrale Thema seines Denkens ausmacht."²⁰⁹

Nicht der Gedanke des Todes ist sein eigentlicher und letzter Ernst, sondern jener der Entscheidung: Lasse ich den Tod des von mir Geliebten zum Widersinn unserer Liebe und damit allen Seins überhaupt werden, oder lasse ich mich selbst von dieser Liebe zur Hoffnung über den Tod hinaus bewegen im Glauben an sie selbst als den tiefsten Sinn von Sein?²¹⁰ Im Tod des Geliebten zeigt sich die Einheit der Frage nach dem Sein und der Frage nach dem Tod, von der bereits anfangs (vgl. S. 7-10) die Rede war. Die Todeserfahrung beim Tod des geliebten Mitmenschen ist "von ontologischer, nicht bloss psychologischer Relevanz"²¹¹.

4. TODESGEWISSHEIT ALS VORLAUFEN IN DEN TOD (KIERKEGAARD UND HEIDEGGER)

Wie kommen wir Lebende zur Gewissheit des Todes? Dieser Grundfrage der Erkenntnistheorie des Todes haben wir uns noch einmal zu stellen. KIERKEGAARD beantwortet sie mit dem Modell des "Vorlaufens" in den Tod, einen Gedanken, den später HEIDEGGER übernommen und weitergeführt hat. Auch dieser Zugang zur Todesgewissheit umgeht die überlieferte metaphysische Auffassung vom Tod als Trennung von Leib und Seele; zugleich übersteigt er alles bloss empirisch-induktive Wissen vom Tod.

4.1. Sören KIERKEGAARD (1813-1855)

Für ihn ist der Tod selbst Gegenstand des Ernstes. Das Ernste "liegt nicht in der Begebenheit, nicht im Aeusserlichen: dass da nun wiederum ein Mensch gestorben ist, ... Der Tod vermag gerade zu lehren, dass der Ernst im Innern liegt, im Gedanken, zu lehren, dass es lediglich ein Sinnentzug ist, wenn man leichtmütig oder schwermütig auf das Aeusserliche sieht, oder wenn der Betrachter über dem Gedanken des Todes tiefsinnig vergisst, seines eignen Todes zu gedenken, ihn zu bedenken. Will man so recht einen Gegenstand für den Ernst nennen, so nennt man den Tod."²¹² Es ist für ihn bloss Scherz, wenn man lediglich den Tod denkt, wenn man nur "im allgemeinen" vom Tod spricht, nicht aber den eigenen Tod mitbedenkt. Oder wenn einer "das ernsthafte Geschäft hat, Leichen anzuziehen, so schliesst man fehl, wenn man daraus ohne weiteres schliesst, man sei ernst, denn der Ernst liegt im Eindringlichen, der Ernst ist Sache des inwendigen Menschen, nicht der Verrichtung. Der Tod hingegen ist in diesem Sinne nichts Wirkliches, und wenn man erst tot ist, so liegt es hinter einem ernst zu werden ... des Todes Ernst trägt nicht, denn nicht der Tod ist das Ernste, sondern der Gedanke an den Tod."²¹³

Der Tod wird für uns erst dann ernst, wenn wir ihn ausdrücklich zu uns selbst setzen: "*Sich selbst tot denken ist der Ernst*"²¹⁴. Alles andere ist lediglich blosse "Stimmung". "Der Ernst ist, dass du wirklich den Tod denkst, und dass du somit ihn denkst als dein Los, und dass du somit vollziehst, was der Tod ja nicht vermag, dass du bist und der Tod ebenfalls ist. Denn der Tod ist der Lehrmeister des Ernstes ... Der Tod besorgt seine Arbeit im Leben, er läuft nicht wie in der Vorstellung des Furchtsamen umher und wetzt die Sinne und schreckt Weiber und Kinder, als wäre dies Ernst. Nein, er spricht: ich bin da, will jemand von mir lernen, so komme er zu mir."²¹⁵

"Sich selbst tot denken ist der Ernst", alles andere ist Stimmung: ihn "denken als des Geschlechtes Los, nicht aber als das seine", ebenso wie "Zeuge sein beim Tode eines anderen", und wär's der grauenhafteste und erschütterndste, ihn vorstellen in was immer für gängigen Bildern (als Schlaf, kühle Nacht usw.)²¹⁶, ebenso wie sich trösten wollen damit, dass im Tode doch alle und alles gleich werde. Sich mit dem Tod in eins denken, *sich selbst als tot denken: darin besteht das Vorlaufen in den Tod*. Wir werden dann zu Zeugen des eigenen Todes.

Dieses sich selbst mit dem Tod Zusammendenken ist von KIERKEGAARD nicht ein theoretisches Grübeln oder als ständige Betrachtung des eigenen Todes in Lebensüberdruß gemeint, "auch nicht als eine bewusste Freigabe an den Todestrieb - sondern eben als Vorwegnehmen seiner Endgültigkeit in Gewissheit und Ungewissheit zumal, als die Möglichkeit des 'heute noch' hinein in all mein Entscheiden und Handeln, mein Verhalten und Sein, hier und jetzt, in ein Leben, das durchgängig als Aus-trag der Todesentscheidung über das Lebensganze verstanden und gelebt wird"²¹⁷.

Dieses Vorlaufen in den Tod macht ernst mit der Tatsache, dass im Tode alles Weltliche aufhört, das jetzt noch unseren Sinn erfüllt. Der je persönliche Tod ist "Weltuntergang", indem die Entscheidung des Todes "entscheidend" ist. "Es gibt im

Leben so manche andre Entscheidung, aber eine einzige nur ist derart entscheidend wie die des Todes ... Der Tod ... pfuscht nicht an der Zeit herum, als bliebe doch noch ein bisschen übrig, er jagt der Entscheidung nicht nach, wie der Lebende tut, er macht Ernst mit ihr. Wenn er kommt, so heisst es: bis hierher, keinen Schritt weiter."²¹⁸

Es ist für KIERKEGAARD entscheidend, dass der noch ausstehende Tod in die eigene Existenz hineingenommen wird. Das können wir nur im Gedanken an den Tod vollziehen. *Deshalb ist nicht sosehr der Tod, sondern der Gedanke an den Tod der Ernst schlechthin.* Es ist aber kein "blosser" Gedanke, der folgenlos bleibt. Der Ernst steht in Beziehung zum "Selbst" des Menschen. "Ein Selbst zu gewinnen, ist für Kierkegaard der eigentliche Gewinn, das, worum es in der Existenz des Menschen geht. Das Selbst gewinnt der Mensch..., wenn er sich so zu sich selbst verhält, dass er sich als die Synthese von Unendlichkeit und Endlichkeit, Zeitlichem und Ewigem, von Freiheit und Notwendigkeit realisiert."²¹⁹

Somit verhalten wir uns beim Gedanken an den Tod zu uns selbst. Dabei "haben wir zu realisieren, dass der Tod jederzeit möglich ist und dass er uns gewiss ist". Er kommt mit Gewissheit, aber wir wissen nicht wann: "So ist denn der Tod nicht bestimmbar: das einzige Gewisse und das einzige, bei dem nichts gewiss ist."²²⁰ Das Leben eilt nicht nur dem Tod entgegen. Der Tod eilt dem Leben entgegen und begegnet ihm auf Schritt und Tritt. "Eben darin aber liegt der Ernst, und eben dazu wollten Gewissheit und Ungewissheit dem Lernenden helfen. Wird der Gewissheit erlaubt, dahingestellt zu bleiben als das, was sie jetzt sein kann, als eine allgemeine Ueberschrift über das Leben, nicht, wie es vermöge der Ungewissheit geschieht, als die Unterschrift, welche die Anwendung unter das Einzelne und Tägliche setzt, so lernt man den Ernst nicht. Die Ungewissheit tritt herzu und zeigt als der Lehrer ständig auf den Gegenstand der Lehre und spricht zum Lernenden: 'achte wohl auf die Gewissheit': so wird der Ernst geboren."²²¹

Der Ernst mahnt den noch Lebenden, im Heute zu denken, dass eine Zeit kommt, in der alles vorbei sein wird, und dass dies jederzeit Wirklichkeit werden kann. Es kann jederzeit mit uns vorbei sein. Deshalb entfaltet dieser Ernst eine bestimmte Mächtigkeit für die Gestaltung der Gegenwart. *Das Vorlaufen in den Tod appelliert zum Einsatz in der unmittelbaren Gegenwart.* Einmal wird alles vorbei sein, aber jetzt ist es noch nicht vorbei: "nun wohl, so gilt es, sich selbst zu verstehen, und das Verständnis des Ernstes ist: wenn der Tod die Nacht sei, so sei das Leben der Tag, und könne man des Nachts nicht wirken, so könne man wirken des Tages, und des Ernstes kurzer, jedoch spornender Anruf, gleichwie der kurze des Todes ist: heute noch. Denn der Tod in dem Ernst gibt Lebenskraft wie nichts andres, er macht wach wie nichts andres ... Spricht der Tod: vielleicht noch heute; so spricht der Ernste: möge es nun vielleicht heute sein oder nicht, ich sage: heute noch."²²²

Der Tod hat eine "rückwirkende Kraft", indem er zu einer Wirklichkeit im Leben des Lebenden wird, "so dass der Tod ihm zu einem Lehrer wird ..."²²³. Im Vorlaufen in den je eigenen Tod wird der Mensch von seiner Todeszukunft auf die aktuelle Gegenwart verwiesen. Jeder Tag kann der letzte sein. "So wird es denn der Ernst, jeden Tag zu leben als wäre es der letzte und zugleich der erste in einem langen Leben; und die Arbeit zu wählen, die nicht davon abhängig ist, ob einem ein Menschenalter gegönnt wird, sie recht zu vollenden, oder nur eine kurze Zeit, sie recht begonnen zu haben."²²⁴ Natürlich ist es möglich, dass die Todeszukunft den Menschen dahin bringt, zu sagen: Lasst uns essen und trinken, denn morgen werden wir tot sein. Aber dies ist nach KIERKEGAARD "die feige Lebenslust der Sinnlichkeit, jene verächtliche Ordnung der Dinge, da man lebt, um zu essen und zu trinken, nicht isst und trinkt, um zu leben. Dem tieferen Menschen gedeiht die Vorstellung des Todes vielleicht zur Ohnmacht, so dass er schlaff in Stimmung versinkt; dem Ernsten jedoch gibt der Gedanke des Todes die rechte Fahrt

ins Leben und das rechte Ziel, die Fahrt dahin zu richten. Und keine Bogensehne lässt so straff sich spannen, keine vermag dem Pfeile solche Fahrt zu geben wie den Lebenden der Gedanke des Todes anzutreiben vermag, wenn der Ernst ihn spannt."²²⁵

Der Tod ist unerklärlich. "Die Unerklärlichkeit ist daher keine Aufforderung Rätsel zu raten, keine Einladung dazu geistreich zu sein, sondern des Todes ernste Mahnung an den Lebenden: 'ich habe keine Erklärung nötig, du bedenke, dass mit dieser Entscheidung es vorüber ist, und dass sie jeglichen Augenblick zur Stelle sein kann; siehe, dies ist für dich wohl des Bedenkens wert'."²²⁶

4.2. Martin HEIDEGGER (1889-1976)

Die Philosophie hat lange Zeit den Tod ausschliesslich als Widerfahrnis verstanden, als etwas, was der Mensch passiv hinzunehmen habe. In der Weiterführung von KIERKEGAARD leitete HEIDEGGER in dieser Hinsicht eine Wende ein. Er unterscheidet zwischen dem äusseren, biologisch passiven Ableben und dem Sterben. Sterben als Tat heisst: um seine Endlichkeit wissen und sie ausdrücklich bejahen.²²⁷ Nur wer sich von seinem Ende her versteht, das in jedem Augenblick das Dasein des Menschen bestimmt, wird ganz Mensch. Erst in der Konfrontation mit dem Tod findet der Mensch zu sich selber. Der Tod zwingt den Menschen, alle Masken fallen zu lassen und sich selber zu sein.

HEIDEGGER versucht den Tod in das Menschsein zu integrieren. Für das Menschsein verwendet er den Terminus "Dasein": das Sein ist im "Da" des Menschseins erschlossen. Dasein ist "In-der-Welt-sein". Die Welt ist das "Zeug", das der Mensch als "vorhanden" registriert, das ihm aber "zuhanden" ist als etwas, womit er umgeht.²²⁸ Bezeichnend für das Dasein als "in-der-Welt-sein" ist das "Besorgen". Das Sein des Daseins ist "Sorge". Der

Mensch verhält sich zu sich selbst "sorgend", zu den Mitmenschen "fürsorgend", zur Umwelt "besorgend". - In der "Grundbefindlichkeit" der "Angst" wird das Dasein vor sich selbst gebracht. Im Gegensatz zur Furcht ist "Angst" nicht das Gefühl des Bedrohtseins durch etwas Bestimmtes, sondern das Gefühl des Hineingehaltenseins in das Nichts. Das Nichts wird bewusst in der Gegenwart als Nichtigkeit des Alltäglichen, in der Vergangenheit als Verborgenheit des Woher (der Mensch ist ins Dasein "geworfen"), in der Zukunft als Gewissheit des Todes ("Sein zum Tode"; Dasein als zeitlich-endliches Sein).

Das Sein des Daseins "enthüllt sich als die *Sorge*"²²⁹; diese bildet "die Ganzheit des Strukturganzen des Daseins". An drei existentialontologischen Strukturen wird die konkrete einheitliche Ganzheit der "Sorge" dargestellt:

1. Dasein als "Sich-vorweg-sein" (Existenz)²³⁰: Der Tod als "das äusserste Noch-nicht hat den Charakter von etwas, wozu das Dasein sich verhält. Das Ende steht dem Dasein bevor". Der Tod "enthüllt sich als die eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit". Die existenziale Möglichkeit des Todes als "ein ausgezeichnete Vorstand" gründet darin, "dass das Dasein ihm selbst wesentlich erschlossen ist und zwar in der Weise des Sich-vorweg. Dieses Strukturmoment der Sorge hat im Sein zum Tode seine ursprünglichste Konkretion".

2'. Dasein als "Schon-sein-in" (Faktizität)²³¹: Den Tod "als eigenste, unbezügliche und unüberholbare Möglichkeit" beschafft sich das Dasein nicht gelegentlich im Verlaufe seines Seins. "Sondern, wenn Dasein existiert, ist es auch schon in diese Möglichkeit geworfen." Der Tod gehört zum In-der Welt-sein. Dasein als geworfenes Sein existiert zu seinem Ende.

3. Dasein als "Sein-bei" (Verfallensein)²³²: Dasein stirbt, solange es existiert, aber zumeist im Modus des Verfallens. Im verfallenden Sein-bei meldet sich die Flucht vor dem eigensten Sein zum Tode: "Das Sein zum Ende hat den Modus des umdeutenden,

uneigentlich verstehenden und verhüllenden Ausweichens vor ihm." "Man" weicht dem Tod als einer immer anwesenden Möglichkeit seines eigenen Seins aus. "Das Man lässt den Mut zur Angst vor dem Tode nicht aufkommen."

Diese wenigen Angaben möchten aufweisen, dass für HEIDEGGER - gleich wie bei KIERKEGAARD (s. S. 86 ff.) - der Tod nicht ein in ferner oder naher Zukunft liegendes Ereignis ist, sondern als eine dem Dasein wesenhaft zugehörige Möglichkeit gedeutet wird. Diese Möglichkeit bestimmt das Dasein jetzt schon in seiner Ganzheit und nicht erst im Augenblick des Sterbens. Dem Dasein wird der Tod als konstitutiv-strukturelles Moment zugeordnet, begründet aus der Möglichkeit der Ganzheit menschlichen Daseins.

HEIDEGGER weist darauf hin, dass im Wesen des Daseins eine ständige "Unabgeschlossenheit" liegt: "dass im Dasein immer noch etwas aussteht, was als Seinkönnen seiner selbst noch nicht 'wirklich' geworden ist. Im Wesen der Grundverfassung des Daseins liegt demnach eine ständige Unabgeschlossenheit. Die Un-ganzheit bedeutet einen Ausstand an Seinkönnen"²³³. Solange wir da sind, haben wir unsere Ganzheit noch nicht erreicht. Es steht uns immer noch etwas bevor. "Sobald jedoch das Dasein so 'existiert', dass an ihm schlechthin nichts mehr aussteht, dann ist es auch schon in eins damit zum Nicht-mehr-da-sein geworden. Die Behebung des Seinsausstandes besagt Vernichtung seines Seins. Solange das Dasein als Seiendes ist, hat es seine 'Gänze' nie erreicht. Gewinnt es sie aber, dann wird der Gewinn zum Verlust des In-der-Welt-seins schlechthin. Als Seiendes wird es dann nie mehr erfahrbar."²³⁴ Unter dem Gesichtspunkt des Ganzheitsgedankens des Daseins (der "Gänze") ergibt sich das Paradoxon, dass um den "Preis" der Vernichtung des Daseins durch seinen Tod diesem seine Ganzheit zuteil wird.

Wie lässt sich aber der die Ganzheit des Daseins komplettierende Tod in ursprünglicher Form erfahren? *Ist der Tod am Tod der Mitmenschen, der "Anderen"*²³⁵, erfahrbar? Was geschieht

beim Tod des anderen? "Der 'Verstorbene' ... ist Gegenstand des 'Besorgens' in der Weise der Totenfeier, des Begräbnisses, des Gräberkultes ... Im trauernd-gedenkenden Verweilen bei ihm sind die Hinterbliebenen mit ihm, in einem Modus der ehrenden Fürsorge ... In solchem Mitsein mit dem Toten ist der Verstorbene selbst nicht mehr faktisch 'da'. Mitsein meint jedoch immer Miteinandersein in derselben Welt. Der Verstorbene hat unsere 'Welt' verlassen und zurückgelassen. Aus ihr her können die Bleibenden noch mit ihm sein."²³⁶ Aber die Hinterbliebenen erfahren in solchem Mitsein mit dem Toten "gerade nicht das eigentliche Zuendegekommensein des Verstorbenen". "Der Tod enthüllt sich zwar als Verlust, aber mehr als solcher, den die Verbleibenden erfahren. Im Erleiden des Verlustes wird jedoch nicht der Seinsverlust als solcher zugänglich, den der Sterbende 'erleidet'. Wir erfahren nicht im genuinen Sinne das Sterben der Anderen, sondern sind höchstens immer nur 'dabei'."²³⁷ Der Tod des anderen bleibt uns verschlossen, er ist unserer Erfahrung nicht zugänglich. Jeder muss seinen Tod selbst sterben. Der Tod ist immer der je meinige, nie der Tod des anderen.

HEIDEGGER versucht nun durch den Gedanken der "Vertretbarkeit" zur Todeserfahrung zu kommen: *Ist ein Dasein durch ein anderes auch im Tod vertretbar?* Unstreitig gehört "die Vertretbarkeit des einen Daseins durch ein anderes" zu den "Seinsmöglichkeiten des Miteinanderseins in der Welt". Aber diese Vertretungsmöglichkeit scheitert völlig, "wenn es um die Vertretung der Seinsmöglichkeit geht, die das Zu-Ende-kommen des Daseins ausmacht und ihm als solche seine Gänze gibt. Keiner kann dem Anderen sein Sterben abnehmen. Jemand kann wohl 'für einen Anderen in den Tod gehen'. Das besagt jedoch immer: für den Anderen sich opfern 'in einer bestimmten Sache'. Solches Sterben für ... kann aber nie bedeuten, dass dem Anderen damit sein Tod im geringsten abgenommen sei. Das Sterben muss jedes Dasein jeweilig selbst auf sich nehmen. Der Tod ist, sofern er 'ist', wesensmässig je der meine."²³⁸ Damit scheitert auch die Idee

der Vertretungsmöglichkeit, weil es ja um die jeweilige Ganzheit des einzelnen Daseins geht, welche nur diesem im eigenen Tod zuteil werden kann. Das Sterben ist nicht übertragbar.

Jeder muss seinen Tod selbst sterben; er ist das unvertretbar Meinige. Dieser Einsicht widerspricht *die Praxis der "Alltäglichkeit"*. "Die Öffentlichkeit des alltäglichen Miteinander 'kennt' den Tod als ständig vorkommendes Begegnis, als 'Todesfall' ... 'Der Tod' begegnet als bekanntes innerweltlich vorkommendes Ereignis. Als solches bleibt er in der für das alltäglich Begegnende charakteristischen Unauffälligkeit." Das "*Man*" (das, was "man sagt", "man tut") ist das "Selbst der Alltäglichkeit". Es spricht sich im "Gerede" aus. Dieses Man hat für die uns begegnenden Todesfälle "auch schon eine Ausrede gesichert": "man stirbt am Ende auch einmal, aber zunächst bleibt man selbst unbetroffen"²³⁹. "*Man stirbt*" eben, man - *und nicht gerade ich*. Dieses Man ist ein Niemand. "Das 'Sterben' wird auf ein Vorkommnis nivelliert, das zwar das Dasein trifft, aber niemandem eigens zugehört. Wenn je dem Gerede die Zweideutigkeit eignet, dann dieser Rede vom Tode. Das Sterben, das wesenhaft unvertretbar das meine ist, wird in ein öffentlich vorkommendes Ereignis verkehrt, das dem Man begegnet." Das Gerede des Man bringt den Menschen um seine Konfrontation mit dem Tod. Es verhindert die persönliche Herausforderung durch den Tod. Statt dem Tode bewusst ins Auge zu sehen, verdrängt man ihn aus dem Bewusstsein. Wer sich seinen unverwechselbar eigenen Tod nehmen lässt, ist selber kein unauswechselbar Eigener mehr, sondern ein auswechselbares Ersatzteil.

"Man sagt: der Tod kommt gewiss, aber vorläufig noch nicht. Mit diesem 'aber ...' spricht das Man dem Tod die Gewissheit ab ... So verdeckt das Man das Eigentümliche der Gewissheit des Todes, dass er jeden Augenblick möglich ist. Mit der Gewissheit des Todes geht die Unbestimmtheit seines Wann zusammen."²⁴⁰ Damit ist eine weitere Eigenheit des menschlichen Todes aufgedeckt. Die Gewissheit lässt kein Ausweichen vor dem Tode zu.

Der Tod wird zur "Möglichkeit des Daseins". Er ermöglicht es erst dem Menschen, sein Dasein zu entwerfen, das sein "eigentliches" Sein zum Tode ist. *Das Sein zum Tode*, das ständige Leben im Angesicht des Todes, zwingt den Menschen, er selber zu sein. Daher fordert HEIDEGGER ein Verhalten dem Tod gegenüber, das er als "*Vorlaufen in die Möglichkeit*" bezeichnet. Der Tod ist eine Möglichkeit des Daseins, und zwar die Möglichkeit des Ganzseinkönnens. Mit dem eigentlichen Sein zum Tode ist nicht "die Verwirklichung des Todes", nicht "das Erwarten des Todes", auch nicht "das Denken an den Tod" gemeint.²⁴¹ "Das Sein zum Tode als Vorlaufen in die Möglichkeit ermöglicht allererst diese Möglichkeit und macht sie als solche frei. Es muss die Möglichkeit als Möglichkeit ausgebildet und im Verhalten zu ihr als Möglichkeit ausgehalten werden.

Das Vorlaufen ist folgendermassen strukturiert:

1. "Der Tod ist die eigenste Möglichkeit des Daseins."²⁴² Dies führt zur Einsicht, dass Dasein im Tode von der Herrschaft des Man befreit ist bzw. sich davon befreien kann. Dem Dasein wird sein eigenstes Sein-können erschlossen.
2. Das Vorlaufen in den Tod als die unbezügliche Möglichkeit zeigt dem Dasein auf, dass es in seinem Sein zum Tode völlig allein steht. "Die im Vorlaufen verstandene Unbezüglichkeit des Todes vereinzelt das Dasein auf es selbst."²⁴³
3. Das Vorlaufen in den Tod als die unüberholbare Möglichkeit führt dazu, dass alle anderen Seinsmöglichkeiten des Daseins ihren richtigen Platz im Gesamtbild der Existenz bekommen. Diese sind Möglichkeiten, die der allerletzten Möglichkeit des Todes vorgelagert sind. "Das Vorlaufen erschliesst der Existenz als äusserste Möglichkeit die Selbstaufgabe und zerbricht so jede Versteifung auf die je erreichte Existenz."²⁴⁴
4. Das Vorlaufen ist die einzig mögliche Weise, die Gewissheit des Todes zu sichern. Nur im Vorlaufen in den Tod als die äusserste Möglichkeit des eigenen Seins sieht das Dasein den

Tod gleichsam "von innen" her. Nur so überwindet es die Versuchung, die Todesgewissheit für eine bloss empirische, das eigene Sein nicht unmittelbar angehende Gewissheit zu halten.²⁴⁵

5. Das Vorlaufen erschliesst die Unbestimmtheit des Todes hinsichtlich des Wann. "Im Vorlaufen zum unbestimmt gewissen

Tode öffnet sich das Dasein für eine aus seinem Da selbst entspringende, ständige Bedrohung."²⁴⁶ Das eigentliche Sein zum Tode muss diese Bedrohung aushalten, ja es muss sie sogar durch das immer wachsende Verstehen ausbilden. Dieses Sich-offenhalten ist durch die Grundbefindlichkeit der Angst möglich.

Das Vorlaufen mit den damit verbundenen Konsequenzen für das Dasein wird damit keineswegs zu einem leicht fallenden, nicht sonderlich erschütternden Akt. Nein, aus der Bedrohung wächst die *Angst*, welche das Dasein angesichts des Todes seine völlige Vereinzelung und das Nichts der Unmöglichkeit seiner Existenz innwerden lässt. "Das Sein zum Tode ist wesenhaft Angst".²⁴⁷

Den Tod "verstehen" heisst darum immer auch, Mut zur Angst zu haben. Wovor ängstigt sich die Angst? "Das Wovor der Angst ist völlig unbestimmt ... Nichts von dem, was innerhalb der Welt zuhanden und vorhanden ist, fungiert als das, wovor die Angst sich ängstet."²⁴⁸ Die Angst wirft den Menschen auf die Tatsache zurück, dass er sich immer schon in die Welt geworfen sieht, in ihr zu sein hat und dieses In-der-Welt-Sein übernehmen muss. So kann HEIDEGGER sagen: "Das Wovor der Angst ist das In-der-Welt-sein als solches."²⁴⁹

Damit ängstigt sich die Angst um das "Sein-Können" des Menschen überhaupt. Der bevorstehende Tod bedeutet die mögliche Unmöglichkeit unserer Existenz. Die Angst stellt uns vor das Nichts. Aber erst wenn der Mensch ins Nichts gehalten wird, wird er seiner Möglichkeit inne.

Mit SCHERER muss gefragt werden, "ob der Versuch, den Tod in eine Möglichkeit des eigenen Seinkönnens zu verwandeln, nicht dem Tod seinen Widerfahrnischarakter, seine Unbegreiflichkeit,

seine Paradoxie nimmt, um ihn im Gefüge existentialontologischer Bestimmungen zu systematisieren"²⁵⁰. Ferner ist - nach Schulz²⁵¹ - sicher nicht zu leugnen, dass der Mensch im Gegensatz zum Tier seinen Tod vorausdenken kann. (Vorlaufen heisst vereinfacht: man nimmt in Gedanken den möglichen Tod voraus.) Aber das ändert ja nichts daran, dass auch der Tod des Menschen ein objektiver Vorgang in der Zeit ist. "Dass ich jederzeit sterben kann, bleibt doch ein seltsam abstrakter Gedanke." Die Härte des Todes zeigt sich jedoch erst von der Objektivität der Weltzeit her, z. B. darin, dass ein 1890 Geborener "mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit nicht mehr die Jahrtausendwende erleben" wird. Der Zeitraum vor ihm wird kürzer, desto länger wird die Strecke hinter ihm. Dass Wissen um die knapper werdende Zeit muss keineswegs eine Steigerung der Todesangst involvieren. Sie kann vielmehr auch eine Gelassenheit und Abständigkeit der Welt und sich selbst gegenüber mit sich bringen. Dies ist eine Zeiterfahrung, die von der existenzialen Zeitauffassung her gar nicht zugänglich ist. Aller Einwände zum Trotz bleibt unbestritten, dass das Vorlaufen in den Tod eine mögliche Quelle des Wissens um den Tod ist. Im Vorlaufen sind wesentliche Charakteristika dessen, als was wir den Tod auf uns zukommen sehen, enthalten: "Verlust des In-der-Welt-Seins, Verlust der Möglichkeit, sich zu sich selbst und zu allem anderen zu verhalten, Unheimlichkeit des Nichts, Aufruf zur Frage nach sich selbst und nach dem Sinn von Sein".²⁵²

Zusammenfassung der Erkenntnistheorie des Todes:

Wir stellten uns zu Beginn der Aussage: Der Tod ist gewiss, ungewiss ist nur der Zeitpunkt seines Eintretens. Daraus haben wir die Frage abgeleitet: Wie kommen wir zu diesem Wissen um den Tod, wie zu seiner Gewissheit?

Wir sind zuerst von der Empirie ausgegangen: *Sterben ist Ge-*

schick der Leiblichkeit. Im Wissen um den Tod begegnet uns jedoch das Unterscheidende im Erscheinungsbild des Todes bei Tier und Mensch. Dass der Tod des Individuums eine biologische Notwendigkeit der Gattung ist, dass es eine innere Verbindung zwischen Geburt und Tod gibt - das zu begreifen ist allein dem Menschen vorbehalten. Nur er weiss, dass er mit jedem Augenblick weniger zu leben hat.

Diesen Gedanken hat SCHELER mit seiner *intuitiven Todesgewissheit* zu vertiefen versucht: der Mensch weiss, unabhängig von äusserer Erfahrung, dass der Tod ihm gewiss ist. Der Tod ist im Wesen des Lebens mitgegeben. Das Leben steht im Erlebnis der Todesrichtung. Die Kritik an SCHELLER setzte damit ein, dass die Einsicht in die Todesgewissheit nur möglich ist, wenn die Erfahrung der Todesrichtung mit der Erfahrung des Todes von Mitmenschen verbunden wird.

In der Folge haben wir nach der *Todeserfahrung beim Tod des Geliebten* (also nicht einfach beliebiger Mitmenschen) gefragt, wie sie von AUGUSTINUS, LANDSBERG und MARCEL beschrieben wurde. Die gemeinsame Erfahrung aller ist, dass der Tod nicht Trennung von Leib und Seele, sondern Trennung vom geliebten Menschen bedeutet, die beim Hinterbliebenen zu einem Selbst- und weltverlust führt. Aber der Tod des Geliebten selbst bleibt mir verschlossen, er ist nur ihm allein erfahrbar. Bei der Gewissheit um den Tod geht es aber um meinen eigenen Tod; ich selbst bin vom Tod getroffen.

Dies führte bei KIERKEGAARD und HEIDEGGER zum Denkmodell des *Vorlaufens in den Tod*. Im "Sich-selbst-als-tot-denken" und in der "ausgehaltenen ständigen Bedrohung durch den Tod als mögliche Unmöglichkeit meiner Existenz" werde ich gezwungen, mich selber zu sein. Das Vorlaufen in den Tod verwandelt das biologisch passive Sterben in den aktiv übernommenen Vorgang des Denkens an den Tod. Das Vorlaufen reisst mich heraus aus allen Verfestigungen des Lebens und bringt mich vorwärts zu mir selbst. Erst dadurch erhält mein Leben den nötigen Tiefgang.

Durch den Tod wird der Mensch radikal vereinzelt, ganz auf sich selbst zurückgeworfen und einer grenzenlosen Vereinsamung überantwortet. Kein Mensch vermag mir meinen Tod abzunehmen oder an meiner Stelle zu sterben. Auch kein Mensch kann mich in meinen Tod begleiten. Ich selbst und ich allein muss durch das dunkle Tor des Todes schreiten. Diese Möglichkeit ängstigt. Darum ist das Sein zum Tode wesentlich Angst.

Blicken wir zurück, so wird deutlich, dass es einen *Pluralismus der Todeserfahrung* gibt und dass wir auf verschiedenen Wegen zur Todesgewissheit kommen können. Sie alle lassen uns inne werden, dass der Tod nicht ein irgendwann einmal eintretendes Ereignis ist; vielmehr ist unser ganzes Leben von der Unausweichlichkeit des Todes überschattet. Die Vergänglichkeit des Leibes, die Todesrichtung menschlichen Lebens, der Tod des geliebten Nächsten, das Vorlaufen in den Tod: all das bringt uns vor denselben Abgrund. "All das kann uns ... etwas von dem ahnen lassen, was im Tod auf uns zukommt, ja mitten in unserem Leben schon immer anwesend ist. Gerade auf den Höhepunkten unseres Daseins vermag diese Erfahrung durchzuschlagen: Alles ist, indem es ist, auch schon in den Tod gehalten."²⁵³

III. Weitere Deutungen von Sterben und Tod aus der Geschichte der Philosophie

Wenn in diesem Abschnitt noch weitere Deutungsmodelle von Sterben und Tod aus philosophischer Sicht in aller Kürze vorgestellt werden, dann geschieht dies unter dem Leitwort von HEIDEGGER: Denker lehren keine Lehre, sondern geben zu denken!²⁵⁴ Es geht dabei weder um Vollständigkeit noch um blosses Referieren, sondern um das verstehende Nachdenken von Fragen und Gedanken einiger jener Denker, die sich dem Todesproblem stellten; vielleicht kann auch dieses Verfahren ab und zu einen neuen Gedanken entbinden. Ausgehend von der griechischen Philosophie befragen wir den französischen Existentialismus und schliessen mit dem Marxismus.

1. AUS DER GRIECHISCHEN PHILOSOPHIE

1.1. Die Vorsokratiker

In der Ablösung vom mythischen Denken versuchten die ionischen Naturphilosophen (ab 600 v. Chr.) allein aus der Vernunft die Antwort auf die staunende Frage vom Woher und Wohin von allem zu geben. Ihr zentraler Begriff ist die ἀρχή (Archē). Sie ist der Urgrund aller Dinge, das Weltprinzip, hat selber keinen Anfang und bedarf keiner weiteren Ableitung, weil sie für das menschliche Denken schon immer dagewesen sein muss. So verschieden die Archē auch aufgefasst wurde, ihr Grundcharakter blieb gleich: sie ist das Woher und zugleich das Wohin von allem. "Die Archē ist vielmehr der immer anwesende Anfang und das, gleichsam auf dem Wege, schon anwesende Ziel."²⁵⁵

ANAXIMANDER von Milet (ca. 610-546 v. Chr.) fragt erstmals nach einem nichtendlichen Anfang der endlichen Dinge: "Anfang und Ursprung der seienden Dinge ist das '*Apeiron*'. Woraus aber das Werden ist den seienden Dingen, in das hinein geschieht auch ihr Vergehen nach der Schuldigkeit; denn sie zahlen einander gerechte Strafe und Busse für ihre Ungerechtigkeit nach der Zeit Anordnung."²⁵⁶ Für ihn ist das Apeiron die Archä, das, woraus alles Einzelne hervorgeht und wohin es zurückkehrt. Das Apeiron ist das grenzenlos Unbestimmte und Unbestimmbare, es ist todlos, "ohne Verderben und Alter". Es hat Prädikate, die vorher nur den Göttern zukamen. Dieser wohl älteste Satz der Philosophie bedeutet in unserem Zusammenhang: "Anaximander kennt ein alles Werden und Vergehen umgreifendes Unendliches, auf das sich die Ueberzeugung gründen konnte, der Tod als Verlust der individuellen Identität sei in einem grösseren Ganzen aufgehoben."²⁵⁷

HERAKLIT von Ephesus (ca. 535-475 v. Chr.) sieht alles in Veränderung begriffen: "Wir steigen in denselben Fluss und doch nicht in denselben; wir sind es und sind es nicht" (Fr. 49a)²⁵⁸. Es geht ihm aber nicht um den Gegensatz von Sein und Werden oder gar um Auflösung des Seins in ein unendliches Strömen. Es geht ihm vielmehr um die *Einheit der Gegensätze* von Gestaltung und Umgestaltung, die alles Werden ausmachen, wie es im 10. Fragment heisst: "Verbindungen: Ganzes und Nichtganzes, Zusammengehendes und Auseinanderstrebendes, Einklang und Missklang und aus Allem Eins und aus Einem Alles". Im Kampf der Gegensätze verwirklicht sich die Welt. Das zentrale Symbol für diese stetigen Wandlungen ist das *Feuer*. Die Gegensätze fallen zusammen in eins, in das Eine, das in allem Verwandlungen sichtbar wird: "Sich wandelnd ruht es". Der *Logos* ist das Eine-Gemeinsame, das Zusammengehören von Alles und Allem; er ist der Sinn der ganzen Wirklichkeit. Er ist als das harmonisch Eine todlos. Die Menschen haben Teilhabe an ihm: "Der Seele ist der Logos eigen, der sich selber vermehrt" (Fr. 115).

Leben und Tod stehen in einem endlosen Prozess gegenseitigen Umsatzes: "Es lebt das Feuer der Erde Tod, und die Luft lebt desFeuers Tod, das Wasser lebt der Luft Tod, die Erde den des Wassers" (Fr. 76). - Diese wenigen Hinweise mögen genügen, um mit SCHERER zu folgern: "Der Hauptakzent liegt zweifellos auf der Todlosigkeit des die Gegensätze übergreifenden Ganzen".²⁵⁹

PARMENIDES von Elea (ca. 540-470 v. Chr.) ist fasziniert von der Idee des Seins, dass es Sein gibt. Er betont - im Gegensatz zu HERAKLIT - die Unveränderlichkeit des Seins. Seine grundlegende Einsicht ist: "Nötig ist zu sagen und zu denken, dass nur das Seiende ist; denn Sein ist, ein Nichts dagegen ist nicht" (Fr. 6). Das Sein (das Ist) ist ungeboren, unvergänglich, unerschütterlich sowie ohne Ziel. Es war nie und wird nie sein, weil es im Jetzt zusammen vorhanden ist als Ganzes, Eines, Kontinuierliches (vgl. Fr. 8). Sein kann nicht zum Nichtsein werden oder aus dem Nichts entstehen. "Denn entstand es, so ist es nicht und ebensowenig, wenn es erst in Zukunft einmal sein sollte." Sein ist unteilbar, unbeweglich und unveränderlich. Es gibt nichts und wird nichts anderes geben ausserhalb des Seins. Deshalb sind "Werden sowohl als Vergehen, Sein sowohl als Nichtsein, Verändern des Ortes und Wechseln der leuchtenden Farbe" nichts anderes als "blosser Name", blosser Schein, den "die Sterblichen in ihrer Sprache festgesetzt haben" (Fr. 8). Jede Veränderung ist eine Illusion. Völliges Vergehen ist unmöglich. Damit kommt PARMENIDES aus völlig gegensätzlichem Denken zum gleichen Ergebnis, das HERAKLIT als Einheit von Leben und Tod formulierte.

Mit SCHERER ist festzuhalten: "In der These von der Unveränderlichkeit des Seins radikalisiert und vollendet sich der Gedanke des Aufgehobenseins des einzelnen Seienden, also auch des sterblichen Menschen, im einen und umgreifenden Ganzen. Ist allerdings nicht nur das Vergehen, sondern auch das Werden ein Schein, dann muss man sich fragen, ob nicht die Vielheit der einzelnen Seienden selber zum Schein herabsinkt und die Tod-

losigkeit des Ganzen durch die ontologische Depotenzierung dieser Vielheit erkaufte ist."²⁶⁰

Die vorsokratische Philosophie in ihren Anfängen versucht das Problem von Sterben und Tod dadurch zu lösen, dass sie *den Menschen in einem grösseren Ganzen aufgehoben sieht, das selber todlos ist.*

1.2. Die Pythagoreer

Von PYTHAGORAS (580-500 v. Chr.) und seiner Schule, die als religiöse Bruderschaft konzipiert war, haben wir keine Schriften. Seine Lehre wurde nur mündlich weitergegeben. Die meisten Lehren aus dieser in Unteritalien beheimateten Schule sind uns durch HERODOT und PLATON überliefert worden. Es sind vor allem zwei Lehren, die uns in unserem Zusammenhang interessieren: die Aufspaltung des Menschen in Körper und Seele und die Lehre von der Seelenwanderung. Beide hatten weitreichende Folgen.

Die Pythagoreer haben als erste die *Spaltung des Menschen in Körper und Seele* gelehrt. Für sie ist die Seele das wahre Wesen des Menschen. Wird sie mit dem Körper verbunden, verliert sie ihre Reinheit. Eine trübe Seele verliert ihre "göttliche Natur". Für die Pythagoreer bedeutet unser jetziges Leben "ein Leben unter den Schatten einer weniger wirklichen Welt". "Um zum eigentlichen Leben zu gelangen, muss man sich vom Leiblich-Materiellen lösen. Die Seele ist nach Pythagoras mit Gott verwandt, ja selbst göttlicher Natur. Das zeigt sich für die Pythagoreer vor allem in der Fähigkeit, die kosmischen Harmonien zu verstehen."²⁶¹ Damit verbunden ist ihre Auffassung, dass die Seele selbst Harmonie sei, nämlich die Harmonie des Leibes. Die menschliche Seele wird zu einem selbständigen, persönlichen Geistwesen, auf ihr ruht Wohl und Wert des Menschen.

Zwischen Körper und Seele besteht keine Wesensverbindung, was aus der *Lehre von der Seelenwanderung* ersichtlich ist: jede

Seele kann in jedem Körper wohnen. Die Seele ist das Vollkommenere und Höhere und ist im Leib gefangen. "Die Seele verlässt beim Tode das Gefängnis des Körpers und verkörpert sich gemäss ihrer Lebensführung in einem anderen menschlichen Leib oder auch in einem Tier. Dadurch wird der Straf- und Busscharakter des Lebens der Seele im Leib noch besonders deutlich unterstrichen." Das Streben des Menschen muss darauf gerichtet sein, "aus dem Kreislauf der Wiedergeburten herauszukommen und zu seiner wahren Heimat zurückzukehren"²⁶².

1.3. Platon (427-347 v. Chr.)

Der von den Pythagoreern grundgelegte Leib-Seele-Dualismus sowie ihre Lehre von der Seelenwanderung werden von PLATON aufgenommen und weitergeführt. Sein Denkmodell für die Lösung des Todesproblems umfasst zwei Aussagen: Der Tod ist die Trennung von Leib und Seele; die Seele ist unsterblich und wird wieder verkörpert.

In der "Apologie" lässt Platon den zum Tod verurteilten SOKRATES bekennen, *das Sterben sei kein Uebel, sondern etwas Gutes*. Daraus folgert er alternativ: "Eins von beiden ist doch das Totsein: Entweder ist es ein Nichts-Sein, und keinerlei Empfindung mehr haben wir nach dem Tode - oder es ist, wie die Sage geht, irgendeine Versetzung und eine Auswanderung der Seele aus dem Ort hier an einen andern."²⁶³ Was das erste betrifft, wenn also das Totsein einem Schlaf ohne Traum und Wiedererwachen gleichkäme, wäre es im Vergleich mit einer einzigen traumlosen Nacht ein wunderbarer Gewinn. Die ganze Ewigkeit schiene dann wie eine einzige solche Nacht. - Wenn aber der Tod eine Art Auswanderung und Uebersiedlung von hier an einen anderen Ort wäre, verhiesse dieses schon mit Rücksicht auf Begegnungen und Gespräche mit den dort weilenden Verstorbenen überschwengliches Glück.

SOKRATES bleibt bei dieser Alternativ-Betrachtung des Totseins stehen, ohne sich auf eines von beiden festzulegen. Diese Offenheit kommt auch in seinen Schlussworten zum Ausdruck, wenn er den Richtern zuruft: "Aber schon ist es Zeit, dass wir gehen - ich um zu sterben, ihr um zu leben: wer aber von uns den besseren Weg beschreitet, das weiss niemand, es sei denn der Gott."²⁶⁴ Daraus darf aber nicht gefolgert werden, der platonische SOKRATES sei nicht von der Unsterblichkeit der Seele überzeugt gewesen. Im "Axiochus" bekennt er: "Der Mensch ist eine Seele, ein unsterbliches Wesen in einer sterblichen Behausung, in einem Wanderzelt eingeschlossen, so dass, von diesem Leib zu scheiden, nur die Vertauschung eines Uebels gegen ein Gut ist. Denn das weiss ich unerschütterlich gewiss, dass jede Seele unsterblich ist."²⁶⁵

Ausführlich befasst sich PLATON im "Phaidon" mit dem Todesproblem. Anlass dazu ist wiederum der bevorstehende Tod seines hochgeschätzten Lehrers SOKRATES. Tod bedeutet zunächst nichts anderes als Trennung der Seele vom Leibe, wenn SOKRATES zu den Umstehenden spricht: "Ihr aber müsst euch dafür verbürgen, dass ich nach meinem Tode ganz gewiss nicht dableiben, sondern mich auf und davon machen werde, damit es Kriton leichter trage, und, wenn er meinen Leib verbrennen oder begraben sieht, um meinetwillen nicht die Fassung verliere, als ob mir Schreckliches begegne, und damit er bei der Bestattung nicht sage, es sei Sokrates, den er ausstelle oder hinaustrage oder begrabe."²⁶⁶ Der Tod befreit die Seele vom Leibe.

Dies kommt noch deutlicher im folgenden zum Ausdruck: "Meinen wir, dass der *Tod* etwas ganz Bestimmtes ist? ... Doch wohl nichts anderes *als* die Trennung der Seele von dem Körper? Und Totsein bedeute nichts anderes, als dass der Leib, abgesondert von der Seele, für sich allein ist und auch die Seele, abgesondert vom Leibe? Oder ist der Tod etwas anderes als dieses?"²⁶⁷ Daraus folgert SOKRATES, für einen Philosophen gezieme es sich nicht, sich um Essen und Trinken eifrig zu bemühen, sich dem

Liebesgenuss hinzugeben oder gross auf Kleider, Schuhe und Körperschmuck zu achten. Er verachte dies alles, bleibe diesem fern - so weit wie möglich - und sei lieber der Seele zugewandt. Der Philosoph suche sich von der Gemeinschaft mit dem Körper zu lösen. Denn die Seele denkt am besten, wenn nichts Körperliches sie stört. Von hier aus wird verständlich, *dass die wahren Philosophen danach trachten, zu sterben, "und der Tod ist ihnen von allen Menschen am wenigsten furchtbar"*²⁶⁸.

Diese Hintanstellung des Leibes haben wir im Gesamt des platonischen Denkens zu sehen. Im "Gastmahl" (Symposion) entwickelt PLATON seine Ideenlehre. Er geht davon aus, dass der Mensch in sich eine Kraft habe, die ihn zum Schönen, zum Guten treibe. Dieses Streben und Verlangen nennt er *Eros*. Es geht dabei nicht einfach um Zurückdrängung des sinnlichen Begehrens, sondern um dessen Weiterführung. Konkret heisst das etwa: sich einem schönen Leib zuwenden; von ihm weg zu allen schönen Leibern; von diesen zu schönen Lebenshaltungen; von den Lebenshaltungen zu den Erkenntnissen; von den Erkenntnissen zur einen Erkenntnis: des Schönen an sich, zur Idee des Schönen. So ist der Eros das Streben nach dem Urbild des Schönen, an dem alles Schöne teilhat. Die *Idee* (das Urbild) ist das allgemeine, in allen Einzelningen anwesende höchste Sein. Der Eros führt von der Erkenntnis des einzelnen Schönen zur Schönheit an sich, d. h. von der Existenz zum Wesen, vom Schein zur Wirklichkeit, zur Idee.

Wenn es so ist, dann sind nicht die Dinge das eigentlich Seiende, sondern die Urbilder, die Ideen. Denn die Dinge werden ja, was sie sind, nur durch ihre Teilhabe an den Urbildern; sie sind bloss deren Abbilder, streben aber danach, ihren Urbildern ähnlich zu werden. Die Urbilder oder Ideen bleiben immer, die Dinge sind vergänglich. *So strebt das Vergängliche nach dem Bleibenden, dem Ewigen*: darin liegt für PLATON das Geheimnis der Wirklichkeit. Für ihn vollzieht sich das Philosophieren "aus einer Grunderfahrung, der gemäss der Mensch sich als Mensch nur selbst finden kann, wenn er alles Menschliche übersteigt, um an

einem Uebermenschlichen Teilhabe zu gewinnen. Der Mensch ist dieser Ueberstieg²⁶⁹. Er strebt nach dem Immerwährenden. Alles Streben des Eros nach dem Schönen, dem Glück oder - wie es im "Staat" heisst - dem Guten, zielt auf Dauer, auf Unvergänglichkeit. Deshalb kann der Mensch nicht einfach im jetzt noch gefährdeten Besitz, etwa des Schönen, ausruhen.

Die Ideen sind der sinnlichen Wahrnehmung entzogen, sie sind nur dem Denken, der geistigen Einsicht zugänglich. "Von daher ordnet Platon das wahrhaft Seiende und wahrhaft Erkennbare der Seele zu, den Bereich des sinnlich Wahrnehmbaren aber dem Leib. Damit ist im Anschluss an die pythagoreische Tradition eine Ueberordnung der Ideen und damit des Geistes als des höheren, als des wahrhaft Seienden gegenüber dem Leib, der Sinnlichkeit, der Materialität vollzogen. Beide Bereiche aber überschneiden sich im Menschen."²⁷⁰

Im "Phaidon" versucht PLATON durch drei Beweisführungen die Zweifel an der *Unsterblichkeit der Seele* zu entkräften. Die erste zielt auf den Nachweis des Fortbestehens der Seele nach dem Tode, also auf ihre *Postexistenz*. Dazu greift er auf den von HERAKLIT her bekannten Gegensatz von Werden und Vergehen, Leben und Tod, zurück. Zugleich nimmt er die "auch bei uns wohlbekannte Vorstellung" auf, dass die Seelen beim Tode in die Unterwelt gelangen, aber "von neuem aus den Toten geboren werden" (Kap. 15). Gäbe es diesen Kreislauf nicht, so würde sich alles im Tode auflösen (Kap. 17), d. h. die Natur müsste eine allgemeine Todesrichtung einnehmen. Dies ist nicht der Fall: "Es gibt in der Tat ein Wiederaufleben und ein Werden der Lebenden aus den Toten und ein Dasein der Seelen der Verstorbenen".

Aber die Postexistenz allein genügt offenbar nicht für den "Beweis" der Unsterblichkeit der Seele, deshalb stellt sich die Frage nach der *Präexistenz* der Seele. Unsterblichkeit bedeutet nicht nur eine postmortale Existenz der Seele, sondern ebenso ihr Sein vor der Geburt, ihre Präexistenz. Den Beweis führt PLATON aus seiner Lehre der *Wiedererinnerung*, der Anamnesis.

Lernen ist für ihn nichts anderes als Wiedergewinnen eines uns schon zugehörigen Wissens, das wir bei der Geburt verloren haben. Dass wir etwas als schön bezeichnen, liegt daran, dass wir zu einem solchen Urteil der Idee des Schönen nicht nur als äusserer Richtschnur vage bedürfen, sondern ihrer schon vorher teilhaftig geworden sein müssen. Das kann aber unmöglich in diesem Leben geschehen sein: "Unsere Seelen existierten schon vor unserer Geburt" (Kap. 21, 22); damals waren sie aufs engste mit den Ideen verbunden, haben sie geschaut. - Die beiden bisherigen Nachweise der Unsterblichkeit der Seele beruhen auf der Voraussetzung, "dass der Gesamtbestand des Seienden innerhalb des Kosmos sich zwar in Bewegung und Veränderung befindet, dabei aber weder vermehrt noch vermindert wird. Das griechische Denken kennt keinen schöpferischen Neuzuwachs. Nur so wird der Gedanke logisch tragfähig, wenn Leben und Tod nicht ständig ineinander umschlagen, liefe sich die Natur im buchstäblichen Sinne tot. In diesen Rahmen passt sich auch die Lehre von der Piäexistenz der Seelen ein. Sie waren immer und vergehen nicht."²⁷¹

Des weiteren widmet sich PLATON noch ausführlich dem "ewigen" Fortleben der Seele, ihrer *Fortexistenz*. Dazu verweist er auf die Verwandtschaft der Seele mit den Ideen; sie hat diese schon vor der Geburt geschaut, erkannt. Deshalb gehört sie dem Bereich der Ideen, dem Reich des Unveränderlichen, an und ist unzerstörbar.

In diesem Zusammenhang begründet PLATON seine von den Pythagoreern übernommene Auffassung, die er nun weiterführt: *Der Tod ist die Trennung von Leib und Seele*. Wenn die Seele den unwandelbaren Ideen zugeordnet ist und am Unvergänglichen teilhat, "dann muss der Tod die Befreiung von dem sein, was sie von der Region reiner Erkenntnis und immerwährenden Glückes trennt, nämlich vom Leibe"²⁷². Wenn die Seele sich lauter und rein vom Körper trennt, ohne etwas von ihm mit sich zu nehmen, "so geht sie zu dem ihr ähnlich Unsichtbaren, dem Göttlichen, Unsterb-

lichen und Vernünftigen" (vgl. Kap. 29).

Die Verwandtschaft der Seele mit den Ideen (die Seele selbst ist keine Idee!) führt zu einer weiteren Konsequenz. Nach PLATON schliessen entgegengesetzte Ideen einander aus: "Aber das ... leuchtet dir doch ein, dass der Schnee als Schnee niemals das Warme in sich aufnehmen kann und dann ... noch bleiben wird, was er war, nämlich Schnee und zugleich warm; sondern, wenn das Warme hinzukommt, wird er ihm entweder aus dem Wege gehen oder verschwinden."²⁷³ Die *Seele* wird nun als *Prinzip des Lebens* statuiert, da nicht sie vom Körper, sondern der Körper von ihr das Leben hat. Als Lebensprinzip kann sie ihrem Gegenteil, dem Tod niemals Zutritt gewähren. Ihre Teilhabe am unveränderlichen und wahrhaft Seienden der Ideen verunmöglicht das. Was aber den Tod nie an sich heranlässt, wird unsterblich genannt. Die Seele kann unmöglich untergehen, wenn der Tod an sie herantritt.

Der Zustand der Seele jenseits der Todesgrenze hängt von ihrer Lebensführung und ihren Taten im Diesseits ab, genauer vom Stand ihrer Befreiung vom Körper: "Wenn sie sich befleckt und unrein vom Körper trennt, weil sie eben immer mit ihm zusammen war und ihn gepflegt und geliebt hat und von ihm und von den Lüsten und Begierden bezaubert gewesen ist" (Kap. 30), dann muss sie notwendigerweise wieder in einen Körper zurück. Jene aber, die sich durch Philosophie schon gehörig geläutert haben, leben "für alle künftigen Zeiten ganz körperlos und kommen in Wohnstätten, die noch schöner sind als die genannten; diese zu beschreiben, wäre aber weder leicht noch würde die Zeit für diesmal ausreichen"²⁷⁴.

Das platonische Denkmodell prägte das Todesverständnis bis in die Gegenwart grundlegend; es wurde sogar, in modifizierter Form, vom Christentum übernommen. Der Mensch ist ein Zwitterwesen: dem Leibe nach gehört er der materiellen Welt an, mit seiner Seele ist er dem Reich der Ideen zugewandt. *Die Seele*

macht das eigentliche Sein des Menschen aus; sie hat ihre eigene Existenz: in der vorgeburtlichen Zeit schaute sie die körperlosen Ideen. In der Geburt wird sie mit dem Körper verbunden und muss nun während des Lebens danach trachten, sich vom Körperlichen zu lösen. Sie bereitet sich dadurch auf den Tod vor, indem sie sich vom Körper ganz befreit. Unsterblich sein heisst: "vom Tod nicht betroffen werden". Wenn der Tod an den Menschen herantritt, geht die Seele - mehr oder weniger unversehrt - von dannen.

Die Welt der Ideen ist die wahre Wirklichkeit; auf sie hin muss der Mensch die sichtbare Welt übersteigen, weil er ursprünglich in diese "obere" Welt gehört. Im Christentum tritt an Stelle der Ideenwelt die Vorstellung von Gott, dem Schöpfer und Erhalter der Welt, auf den hin der Mensch angelegt ist.

Der Tod erscheint als der Augenblick, in dem die Seele sich vom Leibe löst, um in der Welt der Ideen erst eigentlich zu leben in reiner, durch keine Sinnlichkeit mehr getrübler Erkenntnis des Ewigen und Gültigen. Von daher versteht sich auch der Gedanke vom "Sterbenwollen des Philosophen" als ein Streben nach Teilhabe am Unvergänglichen. *So ist das philosophische Leben ein Einüben in das Leben nach dem Tode*; es ist ein befreiender Lebensvollzug, der von Hoffnung auf Unsterblichkeit und Ueberwindung des Todes bestimmt ist.

Für PLATON ist der Tod kein "Uebel", sondern gleichsam der "Umzug" der Seele. Mit diesem Denkmodell scheint die Frage nach dem Sterben selbst abgewertet, und es erscheint bedeutender, nach dem Zustand der Seele zu fragen, wenn sie sich vom Leib getrennt hat. Insofern nimmt das Problem der Unsterblichkeit einen breiteren Raum ein als die Reflexion über den Tod.

1.4. Epikur (341-270 v. Chr.)

EPIKURS Denkweise steht im diametralen Gegensatz zum platonischen Denken und war lange Zeit die eigentliche Alternative zu PLATON. Für ihn ist *die Wahrnehmung Ursprung und untrügliche Kriterium aller Erkenntnis*. Urteile sind für ihn dann wahr, wenn die Wahrnehmung sie bestätigt oder wenigstens nicht widerlegt. Lust und Unlust beispielsweise sind Wahrnehmungen, daher untrügliche Kennzeichen des Erstrebenswerten und zu Meidenden. Wer nichts mehr wahrnimmt, der hat weder Lust noch Unlust. Was keine Empfindung mehr hat, das geht uns nicht mehr an. Folgen wir dieser Erkenntnis und wenden wir sie auf den Tod an, dann stossen wir zur entscheidenden Folgerung vor: Der Tod ist die Aufhebung jeglicher Empfindung gleicherweise von Angenehmem wie von Unangenehmem, Frohem und Schmerzlichem; *darum geht uns der Tod nichts mehr an*.

Deshalb kann EPIKUR an seinen Schüler Menoikeus folgendes schreiben: "Ferner gewöhne Dich an den Gedanken, dass der Tod für uns ein Nichts ist. Beruht doch alles Gute und alles Ueble nur auf Empfindung, der Tod aber ist Aufhebung der Empfindung. Darum macht die Erkenntnis, dass der Tod ein Nichts ist, uns das vergängliche Leben erst köstlich. Dieses Wissen hebt natürlich die zeitliche Grenze unseres Daseins nicht auf, aber es nimmt uns das Verlangen, unsterblich zu sein, denn wer eingesehen hat, dass am Nichtleben gar nichts Schreckliches ist, der kann auch am Leben nichts schrecken. Sagt aber einer, er fürchte den Tod ja nicht deshalb, weil er Leid bringt, wenn er da ist, sondern weil sein Bevorstehen schon schmerzlich sei, der ist ein Tor; denn es ist doch Unsinn, dass etwas, dessen Vorhandensein uns nicht beunruhigen kann, uns dennoch Leid bereiten soll, weil und solange es nur erwartet wird! So ist also der Tod, das schrecklichste der Uebel, für uns ein Nichts: Solange wir da sind, ist er nicht da, und wenn er da ist, sind wir nicht mehr. Folglich betrifft er weder die Lebenden noch

die Gestorbenen, denn wo jene sind, ist er nicht, und diese sind ja überhaupt nicht mehr da."²⁷⁵

EPIKUR leugnet weder Sterben noch Tod. Er möchte lediglich von der Meinung befreien, der Tod sei etwas besonders Schreckliches, und einen Weg aufzeigen, wie wir angesichts der Gewissheit, sterben zu müssen, gleichwohl heiteren Sinnes leben können. Den Nachweis dafür entnimmt er seiner *Naturlehre*, in die er die Atomlehre DEMOKRITS einbaute. Die Natur hat nur zwei Prinzipien: der leere Raum und die unendlich vielen, immer bewegten Atome, die untereinander sehr verschieden sind. Beim Fallen durch den leeren Raum stoßen die Atome aufeinander und verbinden sich zu den verschiedensten Dingen, die wir wahrnehmen können. *Alles, was ist, auch die Seele, besteht aus Atomen.* Wird die Verbindung der Atome durch Einwirkung anderer Atommassen zerrissen, so löst sich der betreffende Gegenstand auf, die Atome selbst gehen aber nicht zugrunde. Beim Tode des Menschen fallen die Atome, die im Körper miteinander verbunden sind, auseinander. Da auch unsere Seele aus Atomen besteht, zerfällt auch sie beim Tod in ihre Bestandteile. Deshalb kann es nach dem Zerfall des Organismus kein individuelles Fortleben der Seele geben. *Es gibt keine Unsterblichkeit der Seele.*²⁷⁶ Nach unserem Tode bleibt von uns nichts weiter übrig als die zerstreuten Atome, die als Aufbaumaterial für andere Organismen dienen. Mit dem Tode ist für uns als Individuen alles zu Ende. Damit entfällt auch unsere Sorge um das Schicksal der Seele nach dem Tode. Es gibt kein Jenseits.

So kann die Physik die Todesfurcht überwinden. Durch diese rein mechanistische Erklärung verliert der Tod alles Schreckliche. Dadurch wird ein "glückseliges Leben" ermöglicht, das als höchste Form in der "*Ataraxie*" besteht: eine innere Ruhe von Körper und Seele, völlige Schmerzlosigkeit im Bereich des Leibes und völlige Beruhigung im Bereich der Seele, der ungetrübte Genuss am Dasein selber. Dies ist aber nur dem erreichbar, der froh in die Vergangenheit und zuversichtlich in die Zukunft

blickt. Dies ist wiederum abhängig von einer besonnenen Lebensführung, von Zucht und Mass. Zu Unrecht wurde EPIKUR von den Stoikern und den Kirchenvätern als Prophet hemmungslosen Lebensgenusses verurteilt.²⁷⁷

Diese mechanistische Erklärung qualifiziert den Tod zu einem rein natürlichen Vorgang und braucht daher nicht gefürchtet zu werden. Hier ist an den neuen Mythos vom "natürlichen Tod" zu erinnern (s. S. 34 ff.) und mit SCHERER festzuhalten: "Auch die frühen griechischen Materialisten konnten daher schon so etwas wie ein Modell des natürlichen Todes entwickeln, ähnlich wie wir es in unserer eigenen Gegenwart vorfinden"²⁷⁸.

EPIKURS berühmter Satz scheint schlagend zu sein - wie alle Sophismen: *"So ist also der Tod, das schrecklichste der Uebel, für uns ein Nichts: Solange wir da sind, ist er nicht da, und wenn er da ist, sind wir nicht mehr."* Können wir damit leben? "Es ist wahr", gesteht LANDSBERG, "wenn die gesamte Wirklichkeit in den Sensationen besteht, so geht der Tod mich nichts an, da einmal tot ich nicht mehr imstande bin, ihn zu empfinden. Bleibt nur die praktische Frage, so angenehm wie möglich zu sterben... Es scheint mir nun leicht zu zeigen, welche Erfahrungen die Grundlage dieser gesamten Lehre ausmachen. Es handelt sich einerseits um die Tatsache, dass im Moment des vollendeten Todes jeder vitale Schmerz ... enden muss, andererseits um die noch handgreiflichere Tatsache der Unempfindlichkeit des Leichnams; aber der Schluss ... bleibt sophistisch, und ist ein Ausdruck der Flucht. Man versucht hier, mit Worten eine Gewalt zu leugnen, der der Mensch in Wirklichkeit sich nicht entledigen kann: die Erschütterung der menschlichen Existenz ... durch die Angst vor dem Tod selbst und seiner Gewalt über unsere Person."²⁷⁹

JUENGEL kehrt EPIKURS Sophisma, "diesen allzu ernst gemeinten Witz", kurzerhand um: "Der Tod geht uns an. Denn nur solange wir da sind, ist der Tod da, und wenn wir noch nicht oder nicht

mehr da sind, ist auch der Tod nicht da. Der Tod zehrt vom Leben."²⁸⁰ Gegen EPIKUR ist zu sagen: Wer das Leben verstehen will, muss deshalb auch vom Tode reden.

1.5. Die Stoa (ca. 300 v. Chr. - 200 n. Chr.)

Für den Stoiker gehört der Tod zum "geordneten Kosmos", zum Ganzen der Wirklichkeit, wie die Geburt. Er ist für alle Menschen ein unvermeidliches Gesetz. Niemand braucht sich darüber zu wundern oder gar sich über ihn zu beklagen. Ohne Tod könnte der Kosmos seine Seinsfülle gar nicht erlangen. Alles ist im Kosmos bewahrt, nichts geht verloren. So kann SENECA sagen: "Die Dinge gehen fort, aber sie gehen nicht zugrunde"²⁸¹. Diese Erkenntnis führt zur seelischen Unerschütterlichkeit, zur inneren Gelassenheit, zur "*Apathie*", die zum Ideal des Weisen gehört. Weder Todesfurcht noch Begierden können sie verwirren. Durch Vernunft, Meditation und Ueberzeugung, dass der Tod an sich kein Uebel sei, macht sich der Weise von der Aussenwelt unabhängig. In vollkommener Geistesruhe verfügt er über sein eigenes Leben und seinen eigenen Tod. Diese "Gleichgültigkeit" gilt auch dem Tod des Mitmenschen gegenüber. So gibt EPICET den Rat: "Wenn du deinen Knaben oder deine Frau liebst, denk daran, dass du menschliche Wesen liebst; und wenn sie sterben, so wirst du nicht leiden"²⁸².

LANDSBERG betont, dass die Stoa ihrem Wesen nach eine Lehre von der Freiheit sei. Diese zu erringende Freiheit "ist gegründet in der Möglichkeit des freien Todes, die es zu gewinnen gilt. Aber wohlverstanden, dieser freie Tod ist auf keine Weise gleichzusetzen mit dem Selbstmord, der in der Mehrzahl der Fälle eine Frucht der Leidenschaft ist, und also für den Stoiker die schlimmste Knechtschaft verrät"²⁸³.

Es geht der Stoa nicht darum, dem Tode oder wenigstens dem ängstigenden Gedanken an den Tod zu entrinnen, wie sich etwa

EPIKUR davonzustehlen versuchte. "Um den Tod nie zu fürchten, denke immer an ihn"²⁸⁴, mahnt SENECA. Dadurch bewahrt sich der Weise seine Souveränität über den Tod. Zugleich wird dadurch der Tod angeeignet, damit man sich von ihm befreien kann, genauer: damit die Todesangst einem nicht aus dem Zustand der Apathie herausreisst. Denn Aufgabe des Menschen ist es, die souveräne Herrschaft der Vernunft, gemäss der Ordnung des Weltganzen, zu verwirklichen.

Aber vermag der Mensch unverwandten Blickes den Tod zu betrachten? Worauf beruht diese mutige Entschlossenheit? Steckt im Hintergrund nicht uneingestandene Angst? Kann man sich gegen den Tod unempfindlich machen? Erscheint diese Haltung nicht ein wenig gewollt und künstlich?

Die Haltung des Stoikers dem Tod gegenüber ist nicht Flucht, sondern Angriff: "Jedenfalls ist die stoische Erfahrung stets Erfahrung von einer mutigen Entschlossenheit, durch welche wir in uns den Grund von Hoffnung entdecken, der bestehen bleibt, wenn es keine Gründe für Hoffnungen mehr gibt: jener Grund, der darum bestehen bleibt, weil wir Hoffnung sind vor der Möglichkeit, Verzweiflung zu werden."²⁸⁵

2. DIE ABSURDITAET DES TODES (CAMUS, SARTRE)

Um die Eigenständigkeit des Todesverständnisses im französischen Existentialismus hervorzuheben, sie nochmals an das Denkmodell von HEIDEGGER erinnert (s. auch S. 90 ff.). Er sieht im Tod den eigentlichen Sinn der Existenz, von dem das Leben erst seine Bedeutung erhält. Die Person verdankt ihre Authentizität dem Tod. HEIDEGGER weist darauf hin, dass der Tod sich von anderen wichtigen Ereignissen eines Lebens (z. B. Abitur, Hochzeit oder Pensionierung) in drei Hinsichten unterscheidet:

1. Er ist ein eigenstes Ereignis und daher ganz spezifisch mein.
2. Er ist ein unbezügliches Ereignis, dank welchem jedes Verhältnis zu anderen Existenzen aufgehoben wird.
3. Er ist ein unüberholbares Ereignis, welches von keinem anderen Ereignis übertroffen werden kann. Mein Sterben kann mir niemand abnehmen, jeder muss für sich selbst sterben. Deshalb ist der lebenslängliche Ausschluss des Bewusstseins des Todes, wie er von EPIKUR oder teilweise von der STOA empfohlen wurde, gleichzeitig eine Weigerung, ein authentisches Leben zu führen.

SARTRES Todesdeutung ist fast das genaue Gegenteil zu diesem Denkmodell. Der Tod offenbart nicht nur nicht den Sinn der Existenz, sondern er beraubt vielmehr die Existenz jeden Sinnes, die sie vielleicht gehabt haben könnte. Der Tod kommt immer zu früh oder zu spät, und dadurch wird das ganze Vorhaben absurd. Dies kurz aufzuzeigen ist der Sinn der folgenden Zusammenfassung.

2.1. Albert CAMUS (1913-1960)

CAMUS geht von der Frage aus, ob sich das Leben lohne, ob es einen Sinn habe. "Es gibt nur ein wirklich ernstes philosophisches Problem: den Selbstmord. Die Entscheidung, ob das Leben sich lohne oder nicht, beantwortet die Grundfrage der Philosophie ... Ob die Erde sich um die Sonne dreht oder die Sonne um die Erde - das ist im Grunde gleichgültig. Um es genau zu sagen: das ist eine nichtige Frage. Dagegen sehe ich viele Leute sterben, weil sie das Leben nicht für lebenswert halten. Andere wieder lassen sich paradoxerweise für die Ideen oder Illusionen umbringen, die ihnen einen Grund zum Leben bedeuten (was man einen Grund zum Leben nennt, das ist gleichzeitig ein ausgezeichneter Grund zum Sterben). Also schliesse ich, dass die Frage nach dem Sinn des Lebens die dringlichste aller Fragen ist. Wie sie beantworten?"²⁸⁶

CAMUS ist sich dessen bewusst, dass das Leben dann einen Sinn hätte, wenn es Gott und "Jenseits" gäbe. Aber der Glaube daran ist für ihn nur eine Flucht in eine irrealen Zuversicht. "Zwischen dem Himmel und einer zum Spott herausfordernden Treue wählen, sich selbst der Ewigkeit vorzuziehen oder sich in Gott versenken - in dieser Tragödie unseres Jahrhunderts müssen wir uns behaupten."²⁸⁷ Er selbst wählt die Treue zum Leben und zur Welt. Er weiss jedoch: die Welt ist ohne Sinn, das Leben absurd. Was versteht er unter "Absurdität"?

"Eine Welt, die sich - wenn auch mit schlechten Gründen - deuten und rechtfertigen lässt, ist immer noch eine vertraute Welt. Aber in einem Universum, das plötzlich der Illusionen und des Lichts beraubt ist, fühlt der Mensch sich fremd. Aus diesem Verstossensein gibt es für ihn kein Entrinnen, weil er der Erinnerungen an eine verlorene Heimat oder der Hoffnung auf ein gelobtes Land beraubt ist. Dieser Zwiespalt zwischen dem Menschen und seinem Leben, zwischen dem Schauspieler und seinem Hintergrund ist eigentlich das Gefühl der Absurdität ... Ich sagte, die Welt sei absurd, und ging damit zu rasch vor. An sich ist diese Welt nicht vernünftig - das ist alles, was man von ihr sagen kann. Absurd aber ist die Gegenüberstellung des Irrationalen und des glühenden Verlangens nach Klarheit, das im tiefsten Innern des Menschen laut wird. Das Absurde hängt ebenso vom Menschen ab wie von der Welt. Es ist zunächst das einzige Band zwischen ihnen. Es bindet sie so fest, wie nur der Hass die Geschöpfe aneinanderketten kann."²⁸⁸

Absurdität gründet somit im menschlichen Verlangen nach Klarheit und im Irrationalen der Welt. Was soll nun der Mensch tun? Ein solch absurdes Leben aushalten oder Selbstmord begehen? Der Suizid wäre die logische Folge. Aber CAMUS lehnt diesen entschieden ab, da er nur der Versuch wäre, "das Absurde zu negieren". Er entscheidet sich für das Leben. Das bedeutet aber: sich ständig gegen das Absurde auflehnen, sich nie damit abfinden. Damit wird das Leben zu einer ständigen Auflehnung.

Und weil die Gewissheit des Todes zentral in die Erfahrung der Absurdität gehört, wird das Leben zur ständigen Revolte gegen den Tod. "Leben heisst: das Absurde leben lassen. Das Absurde leben lassen heisst: ihm ins Auge sehen ... Eine der wenigen philosophisch stichhaltigen Positionen ist deshalb die Auflehnung. Sie ist eine ständige Konfrontation des Menschen mit seiner eigenen Dunkelheit. Sie ist der Anspruch auf eine unmögliche Transparenz. Sie stellt die Welt in jeder Sekunde in Frage."²⁸⁹

Im Gefühl der Absurdität leben heisst also, in Bewusstheit und Auflehnung leben. Das bedeutet nicht Sinnverzicht. Der Sinn wird in der Auflehnung gegen eine sinnlose Welt gesucht. Darum kämpft CAMUS gegen Tod und Elend, was er im Roman "Die Pest" engagiert beschreibt. Die Pest ist für ihn ein Symbol menschlicher Bedrängnis durch Elend und Tod. Diese leidenschaftliche Anstrengung ist mit der Arbeit des Sisyphos vergleichbar. Sie wird nie ein Ende finden, ihr Sinn wird nie deutlich in Erscheinung treten, und doch muss sie geleistet werden. Im Roman "Die Pest" wird der Arzt Rieux gefragt, was für ihn die Pest bedeute; seine Antwort: "Eine endlose Niederlage". Er bekämpft tapfer die Pest, obwohl er weiss, dass er nicht siegen kann; er ist *der "absurde Held"*.

Zwei Grundvoraussetzungen bestimmen das Denken von CAMUS: Die Unabwendbarkeit von Leiden und Tod und die Option für das Leben. Gegen den Tod muss man, wenn auch ohnmächtig, protestieren. Denn er ist die Macht, die jeden möglichen Sinn vernichtet. Allein in dieser Absurdität kann der Mensch sein Leben aushalten.

2.2. Jean-Paul SARTRE (1905-1980)

Entsprechend der These, dass die Existenz der Essenz vorausgehe, ist der Mensch nicht von vornherein durch einen fixierten Wesensbestand bestimmt. Das bedeutet, "dass der Mensch

zuerst existiert, sich begegnet, in der Welt auftaucht und sich danach definiert. Wenn der Mensch so, wie ihn der Existentialist begreift, nicht definierbar ist, so darum, weil er anfangs überhaupt nichts ist. Er wird erst in der weiteren Folge sein, und er wird so sein, wie er sich geschaffen haben wird. Also gibt es keine menschliche Natur, ... Der Mensch ist lediglich so, wie er sich konzipiert - ja nicht allein so, sondern wie er sich will nach diesem Sichschwingen auf die Existenz hin; der Mensch ist nichts anderes, als wozu er sich macht. Das ist der erste Grundsatz des Existentialismus."²⁹⁰

Der Mensch hat sich selbst zu verwirklichen, im Verhalten zu sich selbst zu dem zu machen, was er ist. Damit ist der Mensch "verantwortlich für das, was er ist". *Der Mensch ist dasjenige Seiende, das kein Wesen hat, sondern sich sein Wesen selbst entwerfen muss: "Die Existenz wählt ihre Essenz".*²⁹¹ Im Ergreifen seiner Möglichkeiten besteht für den Menschen das "Für-sich-sein"; es ist das Bewusstsein, das Ich in absoluter Freiheit; es ist für SARTRE das erste "Seinsprinzip". Das "Für-sich"²⁹² ist das Seiende, dem es in seinem Sein um das Sein geht oder, anders ausgedrückt, das immer ein "Hernach" verlangt. Das "Für-sich" geht in erwarteten und dann realisierbaren Möglichkeiten auf sich zu und begegnet sich. Weil es sich so verhält, hat der Tod keinen Platz. Denn er unterbindet ja jedes, für das "Für-sich" konstitutive Hernach. Anders gesagt: weil die Freiheit niemals auf diese Grenze trifft - sie trifft in ihren Entwürfen nur immer auf sich selbst -, ist der Tod durchaus kein Hindernis für diese Entwürfe. Er ist bloss "Schicksal". Wie der Tod von meinen Entwürfen nicht erreicht wird, weil er unrealisierbar ist, entrinne ich selbst dem Tode in meinem Entwurf. Ich bin daher nicht frei um des Sterbens willen, sondern "ein freier Sterblicher"²⁹³. Dies besagt aber nicht, dass ich in Freiheit oder als Freier den Tod übernehmen könnte. Vielmehr bin ich frei und zugleich in das ausweglose Schicksal der Sterblichkeit gebannt. Der Tod beraubt mich aller

Möglichkeiten, so dass ich in die absolute Passivität des "An-sich" zurückfalle, das sich nicht entwerfen kann und kein Verhältnis zu sich selbst hat. Im Tod vergeht das "Für-sich", und ich werde ein "An-sich", ein an-sich-seiendes Etwas, ein totes Objekt, eine Leiche. Durch den Tod kommt es daher zu einer Entfremdung unseres eigenen Leibes, die Konsequenzen für die andern nach sich zieht. Denn Totsein heisst, den Zurückbleibenden "eine Beute"²⁹⁴ sein.

Fasst man all das zusammen, so kommt SARTRE zum Schluss, dass der Tod uns nicht zu unserer Ganzheit verhilft, wenn wir angstbereit in ihm "vorlaufen", wie HEIDEGGER meinte, sondern dass der Tod ein kontingentes, schicksalhafteres Ereignis darstellt, das als solches sich mir grundsätzlich entzieht und daher von Anfang an zu meiner unverfügbaren Geworfenheit (Faktizität) gehört.²⁹⁵ Der Tod ist in keiner Weise eine ontologische Struktur des "Für-sich". Weil ich dem *Tod* gegenüber machtlos ausgeliefert bin, *erscheint* er mir als *absurd und sinnwidrig*. Der Tod ist etwas "Fremdes". Von hier aus wird auch verständlich, dass nur der andere in seinem Sein sterblich ist, weil nur er durch den Tod Objekt, Leiche werden kann; im "Für-sich-sein" hingegen ist kein Platz für den Tod.²⁹⁶ Daraus folgt aber, dass wir den Tod oder besser den Gedanken an den Tod meiden müssen, weil seine Sinnlosigkeit uns in unseren Lebensentwürfen stören, ja lähmen müsste.

Der Tod verhilft uns nicht zu unserer Ganzheit. Wenn wir gestorben sind, bleiben wir als unabgeschlossene, für immer ihrer Ganzheit entbehrende "*offene Ganzheit*" übrig. In ihr ist unser Leben gleichsam "stehengeblieben". "Im Tod erlangen wir zwar eine Endgültigkeit, aber eine absurde, weil in ihm das ganze Leben, alle Möglichkeiten, die wir bisher realisiert haben, von der sturen Faktizität des An-sich-Seins als der äussersten Nichtigkeit unserer Freiheit überholt werden."²⁹⁷ Der Tod kann nicht der endgültige "Clou" sein, welcher beim Fallen des Vorhangs dem Drama unserer Existenz seinen Sinn gibt, denn

der Tod kommt immer als ein ungelegenes Ereignis, das nie zur passenden Zeit stattfindet. Der Vorhang fällt immer zu früh oder zu spät, und dadurch wird er zum Absurden.

"Die Unbestimmtheit des Todes, die Ungewissheit des Zeitpunktes seines Eintretens ist ein Ausdruck dieser Zufälligkeit. Auf den Tod kann man nach Sartre nicht einmal warten. Warten kann man auf einen Zug, von dem man weiss, dass er den Ausgangsbahnhof bereits verlassen hat und in einer bestimmten Zeit eintreffen wird. Ein solches Wissen ist uns gegenüber dem Tod immer versagt. Wir wissen niemals, ob sich nicht der Zustand der Welt im jetzigen Augenblick so verändert hat, dass unser Tod näher oder ferner gerückt ist."²⁹⁸

Der Tod ist nicht eine Möglichkeit, Anwesenheit in der Welt nicht mehr zu realisieren, sondern eine jederzeit mögliche "Nichtung meiner Möglichkeiten", die ausserhalb meiner Möglichkeit liegt. Er könnte nur dann mein Tod werden, wenn ich mich unter die Perspektive der Subjektivität stelle. Denn nur diese könnte aus meinem Tod ein unersetzbares Subjektives machen. Aber eben dies bestreitet SARTRE. Es ist also nicht der Tod, der - wie HEIDEGGER meint - meinem "Für-sich" die unersetzbare Selbstheit verleiht. Ganz im Gegenteil: der Tod kann, weil er Tod ist, nicht als mein Tod gekennzeichnet werden.²⁹⁹

Um den Absurditätscharakter des Todes zu verdeutlichen, ist er auf dem Hintergrund der *Sinnfrage* zu erörtern. Dabei kommt SARTRE zum Ergebnis, dass nur aus der freien Subjektivität selbst ein Sinn kommen kann. Da aber der Tod nicht auf dem Untergrunde unserer Freiheit erscheint, dergemäss er allein einen Sinn erhalten kann, muss er im Gegenteil dem Leben jede Bedeutung nehmen.³⁰⁰ Damit gehört er auf keinen Fall zum Leben. Es ist daher absurd zu meinen, man könne sich zu ihm verhalten und gerade durch seine Unbestimmtheit die Gegenwart als Möglichkeit des Selbstseins zu ergreifen. Trotzdem glaubt SARTRE, dass *der Tod* etwas *authentisiert*: nicht unsere Existenz, aber

die *Freiheit und Verantwortlichkeit*, die das Wesentliche dieser Existenz darstellen. Das Bewusstsein des Todes enthüllt die Anwesenheit einer echten moralischen Freiheit, denn es ermöglicht erst Situationen, unter denen ich die endgültige Wahl "lieber tot als ..." treffen kann. Bei dieser Entscheidung sind wir allein, "ohne Entschuldigungen". "Das ist es, was ich durch die Worte ausdrücken will: Der Mensch ist verurteilt, frei zu sein. Verurteilt, weil er sich nicht selbst erschaffen hat, anderweit aber dennoch frei, da er, einmal in die Welt geworfen, für alles verantwortlich ist, was er tut."³⁰¹

Vertieft man sich in den Absurditätsgedanken, dann erheben sich mit SIMON etwa folgende Fragen: "Wäre das Sein wirklich von Grund auf absurd, warum sollte dann die Unsinnigkeit des Lebens empörend sein? Die Verzweiflung kann nicht am Anfang stehen; sie setzt voraus, dass man erst einmal etwas erwartet, dass man einen Ordnungsbegriff und die Sehnsucht nach einer Ordnung mit sich herumgetragen hat: dann wird uns die Erfahrung der Unordnung zum Schmerz."³⁰² Diesen Fragen war wohl auch CAMUS auf der Spur, wenn er im Roman "L'été" schreibt, dass es "keinen totalen Nihilismus" gebe. "Sobald man sagt: Alles ist Unsinn, drückt man etwas aus, das einen Sinn hat."³⁰³ Der Erfahrung von Absurdität liegt die Verwiesenheit des Menschen auf Sinn zugrunde.

3. MARXISTISCHE TODESDEUTUNGEN (MARX, BLOCH, GARDAVSKÝ)

Reflexionen über den Tod sind kein zentrales Thema für das marxistische Denken. Da der Marxismus die Bedingungen der Befreiung des Proletariats untersucht, kann ihn das Problem des individuellen Todes nur am Rande berühren. Da er aber zur Weltanschauung ausgebaut wurde, hat auch er sich der Frage nach

dem Tod zu stellen. Auf LENIN (1870-1924) geht das bekannte Wort zurück: "Der Tod ist ein Schacht, in den der Unrat geworfen wird"³⁰⁴. Die Beschäftigung mit dem Tod gilt als bürgerlich-dekadent. Mit dem Glauben an die Unsterblichkeit der Seele mogelt man sich am Tod vorbei. Der Unsterblichkeitsglaube ist auf den Egoismus kleinbürgerlicher Krämerseelen zurückzuführen, die sich eine Belohnung im Jenseits erkaufen wollen, statt sich für ein besseres Diesseits hinzugeben.

3.1. Karl MARX (1818-1883)

Für MARX versperrt der Tod die Möglichkeit, Versäumtes in einer Ueberwelt nachzuholen. Deshalb ist man gezwungen, sich mit letztem Einsatz in dieser Welt zu engagieren. Dies führte dazu, dass er sich relativ selten zur Frage des Todes geäußert hat. "Es wird uns gesagt, dass der Wunsch des Seins die älteste Liebe ist; allerdings, die abstrakteste und daher älteste Liebe ist die Selbstliebe; die Liebe seines partikulären Seins ... Also wer Weib und Kinder verliert, wünscht eher, dass sie irgendwo seien, wenn es ihnen auch schlecht geht, als dass sie gänzlich aufgehört haben ... Wenn es sich bloss um Liebe handelte, so ist das Weib und das Kind des Individuums als solches am tiefsten und reinsten aufbewahrt im Herzen dieses Individuums, ein viel höheres Sein als das der empirischen Existenz."³⁰⁵ Hier wird deutlich, dass die wahre Unendlichkeit nicht in der partikularen Existenz liegt. Es wäre nackter Egoismus, in einer beschränkten, endlichen Existenz zugleich ewig sein zu wollen. Das Individuum ist um so reicher, als es sich dem lebendigen Strom der Geschichte hingibt; darin kann es auch im Bewusstsein künftiger Generationen weiterleben.

In seinen "Pariser Manuskripten" schreibt MARX: "Der Tod scheint als ein harter Sieg der Gattung über das bestimmte Individuum und ihrer Einheit zu widersprechen; aber das be-

stimmte Individuum ist nur ein bestimmtes Gattungswesen, als solches sterblich."³⁰⁶ Der individuelle Tod kann insofern akzeptiert werden, wenn das Weiterleben der Gattung als der wesentliche Inhalt der Wirklichkeit gesehen wird. Es kommt nicht auf den einzelnen an, sondern auf das Allgemeine, die Gattung. Die Menschheit ist ein "grosses soziales Unternehmen"³⁰⁷, dem sich der einzelne anschliessen hat.

In den frühen Schriften kommentiert MARX ein Zitat von Jakob BOEHME: "Tod und Liebe sind die Mythe von der negativen Dialektik, denn die Dialektik ist das innre einfache Licht ... der innre Ort des Geistes. Der Mythos von ihr ist so die Liebe; aber die Dialektik ist auch der reissende Strom, der die Vielen und ihre Grenze zerbricht, der die selbständigen Gestalten umwirft, alles hinabsenkend in das eine Meer der Ewigkeit. Der Mythos von ihr ist daher der Tod. Sie ist so der Tod, aber zugleich das Vehikel der Lebendigkeit, der Entfaltung in den Gärten des Geistes, das Schäumen in dem sprudelnden Becher von punktuellen Samen, aus welchen die Blume des einen Geistesfeuer hervorspriesst."³⁰⁸ Der Tod wird in seiner Dialektik als etwas Natürliches, als ein im Leben der Natur aufgehobener Moment verstanden.

Dieser "*natürliche Tod*" wird in den "Grundrissen" noch näher untersucht. Hier vergleicht er den Kreislauf Geld-Ware-Geld mit dem Kreislauf Tod-Leben-Tod. "Im letzteren Fall wäre nicht zu leugnen, dass die beständige Auflösung des Individualisierten in das Elementarische ebensosehr ein Moment des Naturprozesses ist, wie die beständige Individualisierung des Elementarischen."³⁰⁹ Werden und Vergehen des Individuums sind der lebendigen Materie eingestiftet und gehören zum Leben der Natur. FETSCHER bemerkt dazu: "Insofern eine derartige Anschauung nicht nur nüchterne Tatsachenfeststellung ist, sondern einen emotionalen, affektiven Aspekt enthält, deutet sie auf eine Art 'Naturfrömmigkeit', auf eine Bereitschaft hin, das Naturgeschehen, soweit es nicht in der Macht der assoziierten

Produzenten steht, (als sinnvoll, oder doch als nicht sinnbedrohend) hinzunehmen"³¹⁰.

FETSCHER macht aber darauf aufmerksam, dass die Bereitschaft zur Hinnahme des Todes als eines "natürlichen Geschehens" bei MARX dort eine Grenze hatte, wo der Tod ihm Kinder raubte: "Besonders erschütternd ist seine *Klage über den Tod seines einzigen Sohnes Edgar* (genannt 'Musch'), der im Alter von acht Jahren stirbt. In Briefen an Friedrich Engels schreibt er: 'Der arme Musch ist nicht mehr. Er entschlief (im wörtlichen Sinne) in meinen Armen heute zwischen 5 und 6 Uhr. Ich werde nie vergessen, wie Deine Freundschaft diese schreckliche Zeit uns erleichtert hat.' Und eine Woche später klagt er erneut: 'Das Haus ist natürlich ganz verödet und verwaist seit dem Tode des teuren Kindes, das seine belebende Seele war. Es ist unbeschreiblich, wie das Kind uns überall fehlt.'"³¹¹ Und noch fast fünf Monate nach dem Tod von "Musch" schreibt MARX an Ferdinand LASALLE: "... Der Tod meines Kindes hat mir Herz und Hirn tief erschüttert, und ich fühle den Verlust noch so frisch wie am ersten Tag. Meine arme Frau ist auch völlig downbroken"³¹². - Angesichts dieser Trauer sei erneut auf das verwiesen, was als "Tod des Geliebten" (S. 70-85) dargestellt wurde.

FETSCHER zitiert ENGELS, welcher berichte, "Marx habe oft mit Epikur gesagt: 'Der Tod ist kein Unglück für den, der stirbt, sondern für den, der überlebt.'" Er fährt dann weiter: "Die Hinnahme der eignen - natürlichen - Endlichkeit gehört zur Haltung des humanistischen Materialisten bis zu seinem Ende. Auch Engels hat sie praktiziert und durch seine Bitte, man möge seine Asche in die Nordsee ausstreuen, symbolisch die Bereitschaft unterstrichen, in den Kreislauf der Natur zurückzukehren."³¹³ Hier leben wieder epikureische und stoische Haltungen auf.

3.2. Ernst BLOCH (1885-1977)

Im Unterschied zur herkömmlichen Philosophie, welche die Konfrontation des einzelnen mit dem Tod in den Mittelpunkt rückt, geht nach dem Verständnis des Marxismus *der einzelne durch den Tod in die Gesellschaft auf*. Er hat sich deshalb jetzt für diese einzusetzen. Dadurch vermag er auch alle Todesangst zu überwinden. Denn er stirbt in der Ueberzeugung, durch seinen Tod der gemeinsamen Sache der Befreiung der Menschheit gedient zu haben. Diese Haltung konkretisiert BLOCH in der Erlebnisgestalt des *"Roten Helden"*.

Nach ihm kommt nur eine Art Menschen auf dem Weg zum Tod "fast ohne überkommenen Trost aus: der rote Held. Indem er bis zu seiner Ermordung die Sache bekennt, für die er gelebt hat, geht er klar, kalt, bewusst in das Nichts, an das er als Freigeist zu glauben gelehrt worden ist. Sein Opfertod ist deshalb auch von dem der früheren Blutzegen verschieden; denn diese starben, fast ausnahmslos, mit einem Gebet auf den Lippen und glaubten sich den Himmel erworben zu haben. Der geistliche Rausch liess nicht nur die Todesangst weit hinter sich, er verlieh sogar in mehreren Fällen (Gesang der Täufer auf dem Scheiterhaufen) Unempfindlichkeit gegen den Schmerz. Der kommunistische Held dagegen, unter dem Zaren, unter Hitler und noch darüber hinaus, opfert sich ohne Hoffnung auf Auferstehung. Sein Karfreitag ist durch keinen Ostersonntag gemildert, gar aufgehoben, an dem er persönlich wieder zum Leben erweckt wird. Der Himmel, dem die Märtyrer, in Flamme und Rauch, ihre Arme entgegenstreckten, ist keinem roten Materialisten da; dennoch stirbt dieser, als Bekenner, überlegen wie nur je ein Urchrist oder Täufer. Auf diesen Helden trifft Büchners völlig diesseitiges Wort vom Menschen zu: 'Wir sind wie die Herbstzeitlose, welche erst nach dem Winter Samen trägt.'³¹⁴

Der Text stellt den "roten Helden", der illusionslos stirbt, anderen Sterbenden gegenüber, die "frühere Blumen", d. h.

"überkommenen Trost" brauchen. Die scheinbare Nüchternheit wird im Büchner-Zitat allerdings aufgegeben. Die Grausamkeit des individuellen Todes wird durch die Hoffnung auf künftige Gesellschaftsveränderung gemildert, und diese Hoffnung legitimiert zugleich den Einsatz des Widerstandskämpfers.

Für BLOCH ist der "Rote Held" ein "Seefahrer ohne Hafen":

"Die revolutionären Materialisten hielten sich vor dem Galgen des Klassenfeindes aufrecht, als stärkste Idealisten sozusagen, obwohl ihnen persönlich nichts anderes blieb als das Grab, als die Idee, als die Gewissheit, bei der Verwirklichung dieser Idee nicht anwesend zu sein. Sie hätten als aufgeklärte Seefahrer scheinbar alle Ursache, die verhängnisvolle Küste zu meiden, worin Mann wie Maus zerschellt und kein Unterschied zwischen beiden gemacht wird. Diese Standhaften fühlten sich nicht aufgerufen, um empfangen zu werden mit hochheiligem Gruss, sie glaubten höchstens in der Erinnerung der Mit- und Nachwelt eine Berge zu finden, eingeschreint im Herzen der Arbeiterklasse, doch scharf entgegen aller Hoffnung einer himmlischen Metaphysik und eines Jüngsten Gerichts, worin die Gerechten den Lohn empfangen, der ihnen auf der Erde verweigert wurde."³¹⁵ Der Marxist hat nichts von seinem Tod; aber die Tatsache, dass die Gesellschaft etwas davon hat, macht ihn glücklich.

So erhält das Leben angesichts des unvermeidbaren Todes seinen besonderen Sinn durch die den einzelnen überdauernden Werke.

"Im Todesinhalt ist dann kein Tod mehr, sondern Freilegung von gewonnenem Lebensinhalt." Der Tod hat aus dieser Sicht nicht den Sinn, dass der Mensch sein Selbst findet (wie bei HEIDEGGER), sondern dass er sein Selbst der Gemeinschaft opfert, in deren "Schrein" er als Erinnerung weiterlebt.

3.3. Vitěszslav GARDAVSKÝ (geb. 1923)

In seinem Werk "Gott ist nicht ganz tot" hat sich dieser marxistische Philosoph aus der Tschechoslowakei eingehend mit dem Tod beschäftigt. Für ihn besitzt der Marxismus nur "*zwei grundlegende Einsichten* von absoluter Gewissheit": "Ich bin ein gesellschaftliches Wesen, das über sich hinauszuschreiten fähig ist; ich besitze die unumstössliche Gewissheit, dass ich sterben muss"³¹⁶. Beide Gewissheiten bedingen sich gegenseitig: "Weil ich sterblich bin, bin ich gesellschaftlich; die Gesellschaft kann leben, sich entfalten und vermenschlichen, indem ihre einzelnen Glieder sterben ... Gleichzeitig aber klafft zwischen diesen beiden Gewissheiten ein tiefer Widerspruch: der Tod bringt mich um alles, auch um mich selbst, die Gesellschaft jedoch wird weiterleben."³¹⁷ Ich sterbe sozusagen in die Gesellschaft hinein. "Mein Tod ist für mich das Ende aller Hoffnungen, trotzdem aber eine Hoffnung für andere, für die Gesellschaft." Das Resultat meines Lebens ist die "unerlässliche Vorbedingung" für das Leben der Gesellschaft.

"Ich sterbe - das heisst: ich werde mein Werk nicht zu Ende führen, ich werde die, die ich geliebt habe, nicht mehr sehen, ich werde Schönheit und Trauer nicht mehr empfinden. In meinen Sinnen wird nicht mehr die unwiederholbare Musik dieser Welt wiederklingen; ich werde niemals mehr, nirgendwohin, nach keiner Richtung über mich hinausschreiten. Mir bleibt nur dies letzte." Der *Tod* wird wesentlich *als Verlust von Beziehungen* gesehen, als Verunmöglichung weiterer Begegnungen mit Menschen. Deshalb ist es unvermeidbar, den Tod immer gegenwärtig zu haben; das heisst konkret: "dementsprechend so zu leben, dass ich in jede Beziehung, die durch mich hindurchgeht, ein Maximum meines Lebens hineinlege: als sollte ich morgen sterben"³¹⁸.

Von daher gesehen trägt jede Beziehung das Todesmal auf sich und bekommt einen "unwiederholbaren Wert". "Jede Begegnung

mit einem Menschen ist für mich, der ich selbst ein endliches Einzelwesen bin, ein Geschenk, denn sie kann meine letzte Begegnung mit ihm sein. Und auch ich bin für einen jeden ein Geschenk, sofern ich etwas zu schenken habe."

Der Marxist wird, selbst ohne Hoffnung auf Ewigkeit, zur Hoffnung für jene anderen, die ihn überleben. Deren Leben wiederum wird in der gleichen Hoffnungslosigkeit enden. "Aber nur um diesen Preis, um den Preis der persönlichen Niederlage, wird die Hoffnung wachgehalten als eine Unabdingbarkeit des menschlichen Daseins überhaupt, als Hoffnung der menschlichen Gesellschaft auf die Zukunft." Diese Niederlage beginnt schon im Augenblick der Geburt. Es gilt den Tod bewusst auf uns zu nehmen, "dann erhält jede Wahl und jede Entscheidung, die wir treffen, eine neue radikale Zielbestimmung, nämlich über uns selbst hinauszuschreiten zu den andern, zur Gemeinschaft"³¹⁹.

Bei GARDAVSKÝ durchdringen sich marxistische und individualistische Todesdeutungen. Die Ernsthaftigkeit des individuellen Sterbens wird dabei ebenso gesehen wie die Tatsache, dass der Mensch sich nur in einem Beziehungsgeflecht verwirklichen kann und aus diesem herausstirbt. Diese Erfahrungsbreite und die glaubwürdigen ethischen Konsequenzen begründen eine weitgehende Zustimmung.

Im Marxismus wird die Transzendenz des einzelnen über sich hinaus als Verwiesenheit auf die Gesellschaft gedeutet. Wenn sich aber herausstellen sollte, dass in der Transzendenz des einzelnen "eine ursprüngliche Verwiesenheit des Menschen auf einen absoluten Sinn hin gegeben ist, wie es z. B. Platon sah" - so fragt SCHERER -, "müsste dann nicht von daher die Frage nach dem Tod noch einmal ganz neu aufgerollt werden? Schliesslich muss man sich fragen, ob nicht die Gleichgültigkeit gegenüber dem einzelnen und seinem Tod angesichts der geschichtlichen Entwicklung auf die Zukunftsgesellschaft hin mit Notwendigkeit zu einer politischen Praxis führt, der gemäss die heute Leben-

den je nach Bedarf um der angeblich besseren Zukunft willen, eingesetzt, verbraucht und getötet werden dürfen."³²⁰ Es bleibt die Frage, ob der Marxismus nicht zu einer Gleichgültigkeit gegenüber dem Sterben des Menschen führt.

IV. Zusammenfassung des ersten Hauptteils

Was bleibt? Der eingeschlagene, sehr lückenhafte Gang durch die Geschichte der Philosophie bezüglich der Todesproblematik führte zur möglichen Erkenntnis, *dass* der Tod ist. Das *Was* des Todes blieb jedoch nur am Saum der Erkenntnis ertastbar: wir konnten nur uns Lebende befragen. Aber immerhin erscheint jetzt - mit JUENGEL festzustellen - "die Frage nach dem Was des Todes als eine sinnvolle Frage. Das Leben lässt sich über den Tod befragen"³²¹.

Wir konnten festhalten, wie beherrschend die klassisch-metaphysische Auffassung wurde, der Tod sei die Trennung von Leib und Seele.

Mit der im 17. Jahrhundert entwickelten Cartesischen Körper-Automaten-Idee wurde der Tod als eine endgültige Panne des Automaten erklärt, der durch die Zerstörung eines unentbehrlichen Bestandteils verursacht wird.³²²

Die Existentialphilosophie brachte eine entscheidende Akzentverschiebung. Der Mensch erscheint als Wesen, das der Zeit unterworfen ist und das sich in der Einmaligkeit dieser ihm gegebenen Zeit ganz verwirklichen muss. Der Tod wird nicht als ein einmaliges Ereignis am Lebensende gedacht, sondern als Prozess im Leben selbst. Menschsein ist daher "Sein zum Tode", gekennzeichnet durch das Ausgeliefertsein an die verrinnende Zeit.

Neuere anthropologische Entwürfe setzen dem weitgehend individualistischen Konzept des Existentialismus die These entgegen, dass der Mensch wesentlich durch die Summe seiner Beziehungen zu den Menschen und zur Welt bestimmt ist. Der Tod erscheint als Beziehungsverlust.

Der personal verstandene Tod ermöglicht beim Tod des geliebten Mitmenschen die ursprüngliche Erfahrung des eigenen Todes.

Mit der marxistischen Denkfigur bekommt der Tod geradezu einen positiven Sinn, indem der Mensch gezwungen wird, sich mit letztem Einsatz in dieser Welt zu engagieren.

Die entworfenen Erscheinungsbilder des Todes zeigen, dass das Sterben des Menschen eine nicht-personale Seite hat und dem Ver-enden des Tieres gleicht. Zugleich hat der Tod eine personale Seite und hebt sich darin deutlich vom Ver-enden ab: es ist das Wissen um den je-meinigen Tod, der in jedem der Augenblicke unseres Lebens anwesend ist durch Abwesenheit. Diese intime Dialektik des Todes ist der Grund für die bleibende Auseinandersetzung mit ihm.

AUGUSTINUS hat wohl am trefflichsten die existenzielle Betroffenheit des dem Tod Begegnenden formuliert: "Ich selber bin mir zur grossen Frage geworden" (s. S. 75). *Der Tod ist der Punkt, wo der Mensch sich am radikalsten zur Frage wird.* Wer beantwortet sie? Endet alles in einer heillosen Aporie? Doch selbst wenn wir viel mehr oder gar alles über den Tod wüssten - wir müssten auch dann sterben. Das macht ihn so befremdlich. "Wir wissen zwar, dass der Tod wie sonst nichts zu uns selber gehört. Man kann uns alles nehmen, man kann uns sogar das Leben nehmen - den Tod kann uns niemand nehmen: er ist unser Ur-eigenstes. Doch gerade als unser Ureigenstes ist er uns unendlich fremd. Und nur in dieser Fremdheit gehört er zu uns. Nur indem er uns zutiefst befremdet, geht er uns an."³²³ Daran ändert auch aller Wissensgewinn nichts.

Es bleibt das Eingeständnis von JUENGEL: "Der Tod ist in der Tat ein bleibendes Geheimnis des Lebens, das er beendet"³²⁴. *Geheimnis* besagt jedoch nicht radikale Verschlossenheit, sondern undurchschaubare Offenheit, wie es RAHNER (in einem andern Zusammenhang) formulierte: "Ein Geheimnis ist nicht etwas noch nicht Enthülltes, das als ein Zweites neben einem begriffenen und durchschauten anderen steht." Auf unser Thema übertragen: Der Tod ist uns verhüllt, aber wir Menschen begreifen

und durchschauen uns selbst und einander. "Geheimnis ist vielmehr dasjenige, was gerade als das Undurchschaubare - da ist, gegeben ist, gar nicht hergeschafft werden muss, nicht ein Zweites, bloss vorläufig Unbezwungenes, sondern als der unbegreifbar herrschende Horizont allen Begreifens, der anderes begreifen lässt, indem er selbst als der unbegreifliche daseiend sich verschweigt. Geheimnis ist somit nicht das Vorläufige, das abgeschafft wird oder an sich auch anders dasein könnte ..."³²⁵

Das Geheimnis ist auch das Selbstverständliche, insofern dem Menschen nichts vertrauter und selbstverständlicher ist als das schweigende Fragen über alles schon Eroberte und durch Vernunft Beherrschte hinaus. "Nichts weiss der Mensch in der letzten Tiefe genauer, als dass sein Wissen (das, was man im Alltag so nennt) nur eine kleine Insel in einem unendlichen Ozean des Undurchfahrenen ist, als dass die existentielle Frage an den Erkennenden die ist, ob er die kleine Insel seines sogenannten Wissens oder das Meer des unendlichen Geheimnisses mehr liebt, ob er zugibt, dass eigentlich das Geheimnis das einzig Selbstverständliche ist oder ob nach ihm das kleine Licht, mit dem er diese kleine Insel ableuchtet (man nennt das Wissenschaft) sein ewiges Licht sein soll, das ihm (ach, es wäre die Hölle) ewig leuchtet."³²⁶

Entlässt uns die unausweichliche Tatsache des Sterbenmüssens mit einem *Grund zur Hoffnung*? Mit voller Zustimmung zitiere ich abschliessend SCHERER: "Wer der Ueberzeugung ist, dass mit dem Tode alles aus ist, wird die Wahrheit seiner Ueberzeugung niemals endgültig erfahren können. Hat er nämlich recht, so ist im Tode keiner mehr da, der wissen kann, dass er mit seiner These recht hat. Wer sich von einer Hoffnung über den Tod hinaus tragen lässt, wird die Bestätigung seiner Hoffnung erst im Tode selbst, und vorher niemals endgültig, als gerechtfertigt erkennen. Hat er unrecht, so wird er dies

Unrecht niemals einzusehen brauchen, denn dann ist es im Tode mit ihm schlechthin zu Ende. So folgt: Nur derjenige, der über die Todesgrenze hinaus hofft, hat die Chance, überhaupt eine Verifikation seiner Ueberzeugung zu erleben ... Sollten wir also nicht, einfach weil wir denken können, auf eine Transzendenz über die Todesgrenze hinaus hoffen?"³²⁷

ZWEITER HAUPTTEIL: PSYCHOLOGISCHE DEUTUNG VON STERBEN UND TOD

"Psychologie ist Deutung unseres Seins in der Welt."³²⁸ Sie rührt an die Grundfragen unserer Existenz. Deshalb gehen diese immer auch in philosophische Fragen über, wie z. B. Bewusstsein und Leiblichkeit, Individuum und Gemeinschaft, Leib und Seele, Leben und Tod.

Im ersten Hauptteil haben wir aus der Sicht der Philosophie die Grundfrage nach dem Sinn des Todes gestellt. In einem unvollständigen Ueberblick über die Geschichte des Todesproblems in der Philosophie wurde versucht, diese Frage zu beantworten.

In diesem zweiten Hauptteil untersuchen wir aus der Sicht der Psychologie einige Phänomene aus dem Grenzbereich des Todes. Es geht dabei um die Probleme von Verdrängung und Verleugnung von Sterben und Tod, um die Todesangst und ihre mögliche Bewältigung. Wir stellen uns der Frage, was denn beim Sterben des Menschen vor sich gehe (Phasen des Sterbeprozesses) und was von den Erlebnissen "Gestorbener" zu halten ist. Ausgeklammert bleiben die sogenannten "Mitteilungen" Verstorbener sowie die Reinkarnationstheorie.

Die erwähnten Phänomene aus dem Grenzbereich des Todes versuchen wir mit Hilfe der psychoanalytischen Narzissmustheorie zu deuten.

Wir bilden folgende *Hypothese*: Die Narzissmustheorie deutet die Phänomene im Grenzbereich des Todes als Erfahrungen des eigenen Wertes des Selbst inmitten totaler Vernichtung.

Diese Hypothese zu verifizieren ist Aufgabe der folgenden Kapitel.

I. ZUR THEORIE DES NARZISSMUS

Der Narzissmus ist zu einem Schlüsselwort in der heutigen psychologischen Anthropologie geworden. Eine wahre Inflation von Büchern und Zeitschriften hat ihn zum Thema erkoren.³²⁹ Dabei ist auffällig, dass man sich mehr mit seiner *pathologischen Form* befasst. In dieser Version ist der Narzisst ein Mensch mit einer infantilen Selbstbezogenheit, der sich gegen emotionale, moralische und soziale Bindungen sperrt und ohne tieferes Verantwortungsbewusstsein lebt. Er ist der Typ des hemmungslos nach Glück und Ich-Genuss Strebenden. Weil dieser Menschentyp immer häufiger anzutreffen ist, spricht LASCH vom "Zeitalter des Narzissmus".

Tatsächlich stellen Psychiater und Psychologen ein Ueberhandnehmen des Narzissmus in seiner pathologischen Form fest. So schreibt beispielsweise BELDOCH: "Was die Hysterie und die Zwangsneurosen ... zu Beginn dieses Jahrhunderts für Freud und seine frühen Kollegen waren, sind für den praktischen Analytiker der letzten Jahrzehnte vor der Jahrtausendwende die narzisstischen Störungen. Die heutigen Patienten leiden im grossen und ganzen nicht an hysterischen Paralyse der Beine oder an Waschzwängen; statt dessen ist bei ihnen das psychische Ich empfindungslos geworden, das müssen sie immer wieder bürsten, in einem endlosen, erschöpfenden Mühen, sauber zu werden"³³⁰. Diese Menschen leiden an einer tiefen Störung ihrer Selbstachtung und klagen über ein Gefühl von Leere, Isolation, Sinn- und Hoffnungslosigkeit. Der pathologische Narzissmus "ermöglicht uns ein relativ genaues Porträt der 'emanzipierten' Persönlichkeit unserer Tage, mit ihrem Charme, ihrer Pseudoeinsicht in die eigene Verfassung, ihrer promiskuitiven Pansexualität, ihrer Faszination für oralen Sex, ihrer Angst vor der kastrierenden Mutter (...), ihrer Hypochondrie, ihrer defensiven Oberflächlichkeit, ihrer Vermeidung von Abhängigkeiten, ihrer Unfähigkeit zu trauern und ihrer Angst vor Alter und Tod ... Von einer Gesellschaft, die fürchtet,

dass sie keine Zukunft hat, steht nicht zu erwarten, dass sie den Bedürfnissen der nächsten Generation allzuviel Aufmerksamkeit schenkt, und das allgegenwärtige Gefühl mangelnder historischer Kontinuität - der Fluch unserer Gesellschaft - befällt mit besonders verheerenden Auswirkungen die Familie"³³¹. LASCH stellt weiter fest, dass moderne Eltern sich anstrengen, ihren Kindern das Gefühl des Erwünscht- und Geliebtseins zu vermitteln, aber dies mit innerer Kälte tun: "Die Kombination von emotionaler Distanzierung und Versuchen, ein Kind von seiner Vorzugsstellung innerhalb der Familie zu überzeugen, ist ein gutes Rezept für die Entwicklung einer narzisstischen Persönlichkeitsstruktur."³³²

Diesen pathologischen Narzissmus in seinem Bezug zu Sterben und Tod zu untersuchen ist nicht Aufgabe dieser Abhandlung. Wir möchten lediglich das klassische Narzissmus-Konzept vorlegen, wie es von FREUD eingeführt und später weitergeführt wurde. Dabei werden wir im Zusammenhang mit dem "sekundären" Narzissmus auch auf dessen pathologische Form zu sprechen kommen, ohne ihm jedoch das Hauptgewicht zu geben.

Bevor wir damit beginnen, haben wir jedoch die Erlebnisgestalt kennen zu lernen, auf der die ganze Narzissmus-Theorie ruht: Narziss und der Mythos von ihm. Denn Mythen sind eben viel älter als alle psychologischen Theorien, und sie schärfen in einmaliger Weise das Verständnis für psychische Zusammenhänge.

1. DER MYTHOS VON NARZISS (NARKISSOS)

Die massgebliche Fassung dieses Mythos ist uns in den "Metamorphosen" von OVID³³³ überliefert. Narziss ist der Sohn der "bläulichgelockten, reizenden" Nymphe Liriope, die vom Flussgott Cephisus "in sein gewundenes Flussbett gezogen" und dort vergewaltigt wurde (341-345). Narziss ist ein aufgezwungenes, unerwünschtes Kind. Der Seher Tiresias verheisst ihm ein hohes

Alter, "wenn er sich fremd bleibt" (348), d. h. wenn er sich selbst nie erkennt. Narziss wurde ein bezwingend schöner Knabe, der liebende Sehnsucht bei Jünglingen und Mädchen erregte.

"Doch es beseelte den zärtlichen Körper die sprödeste Härte: Niemand vermochte den Schönen zu rühren, kein Jüngling, kein Mädchen" (354 f.).³³⁴ Unter den Abgewiesenen war auch die Nymphe Echo. Diese hatte früher einmal mit ihrem Geschwätz die Götterkönigin Juno solange abgelenkt, bis die Nymphen, mit denen es ihr Gatte Jupiter trieb, unentdeckt verschwinden konnten. Juno rächte sich an Echo, indem sie ihr die Sprechfähigkeit entzog bis auf einen kleinen Rest: Echo konnte nur noch die letzten Worte ihres Gesprächspartners wiederholen (360-370). Echo wird uns als ein Wesen geschildert, das aus Gefälligkeit zu den andern Nymphen, aus "Liebe", sich selbst aufgibt und nur noch Schall ist, nur das wiedergibt, was der andere ist.

Diese Frau ohne Selbst verliebte sich leidenschaftlich in Narziss. Sie folgte ihm durch den Wald (Narziss ist Jäger), und endlich ruft der Geliebte das ersehnte: "Wir wollen hier uns vereinigen!" (386). Sobald sie aber mit ihren Armen den Hals des Ersehnten umschlingen will, flieht er und schreit: "Fort mit den Händen und Armen! Eher würde ich sterben! Du meinst, dir würd' ich mich schenken?" (390). Diese Kränkung war für Echo zuviel; sie gränte sich zu Tode.

So hatte Narziss diese und andere Nymphen getäuscht, so früher die Männer verachtet. "Aber da hob ein Verschmähter die Hände zum Himmel und flehte: 'Möge er selbst so lieben und nie das Geliebte besitzen!'" (405). Narziss möge einmal selbst so lieben und das Begehrte nie bekommen. Der Himmel erhörte diesen Wunsch. SEIDMANN macht mit Recht darauf aufmerksam, dass diese Bitte nicht von der abgewiesenen Echo stammt. Ebenso lautet die Bitte ausdrücklich nicht: er möge sich selbst lieben³³⁵. Das Gewicht liegt "auf dem unbedingten Nichtbekommenkönnen". So wurde über Narziss "die Strafe und Busse des ewig unstill-

baren Liebesdurstes und 'seelischen Verhungerns' (...) verhängt. Er verfiel nach der Jagd einem Wahn, an dem er zugrunde ging".

Nemesis, die Göttin der Vergeltung, führte Narziss zu einem laueren, noch unberührten Wasser. Beim Trinken erblickt er im Wasser einen schönen Jüngling, in den er sich verliebt. Immer wenn er ihn umarmen will, verschwindet dieser. "Lieben - ich muss es und schauen; doch was ich erschau und liebe, kann ich nicht greifen" (446). Narziss merkt allmählich, dass er in dem Geliebten sein eigenes Spiegelbild bewundert und liebt. "Liebe zu mir verbrennt mich: ich schüre die Glut, die ich leide ... Mein ist, was ich ersehne; ich möchte mich schenken und kann nicht" (464, 466). Er liebt das Bild im Wasser, ohne sich mit ihm vereinigen zu können, ohne in ihm je einen wirklichen Liebespartner zu erleben.

Das, was Narziss liebt, bekommt er nicht; die Strafe für sein mutwilliges Spiel mit der Liebe anderer (Nymphen und Männern) erfüllt sich. Er wünscht sich den Tod. Er "zerschlug sich die Brust" und verzehrte sich am Liebesleid. Selbst Echo hatte noch Mitleid mit ihm. Doch auch der Tod brachte keine Befreiung. Als man den Leichnam verbrennen wollte, war er verschwunden: "man fand eine krokusfarbne Blume, den Kelch von weissen Blättern umschlossen" (509). Fortan mahnt die *Narzisse* an das Leben und Sterben dieses Geplagten. SUGERMAN weist darauf hin, dass aus der Narzisse ein Duftstoff gewonnen wird, "aber sie kann auch Kopfschmerzen verursachen; ... die Blume ist, nach zahlreichen Hinweisen zu urteilen, aber nicht ein harmloses Narkotikum, sondern ein Gift"³³⁶.

So lebt Narziss weiter, solange es Narzissen gibt.

In der üblichen *Deutung* erscheint der Narkissos-Mythos als Symbol hoffnungsloser Liebe, Selbstliebe, In-sich-selbst-Verliebtsein, liebeskalter Egozentrik, asketischer Zurückhaltung, künstlerischer Subjektivität, Selbstbezogenheit und Grandiosität. In unserer Zeit wird er zum Symbol isolierter, auf sich selbst zurückgeworfener Menschen.

Für SUGERMAN geht Narziss nicht an Selbstliebe zugrunde, sondern an Selbsthass. Selbstliebe deutet sie als eine Maske, hinter der sich Angst vor dem Nichtsein und das Gefühl der Wertlosigkeit verbirgt. Der Mensch auf der Flucht vor sich selbst wird sich eher zerstören, als sich diesen Zustand einzugestehen, geschweige denn, ihn zu ertragen. In ihrer existentialistischen Interpretation ist für SUGERMAN der Mythos von Narziss "ein tiefer und eindringlicher Kommentar des menschlichen Dilemmas, unserer grundsätzlichen Beziehung zur Struktur der Existenz, zu uns selbst und zu anderen. Narziss als Metapher für die Beschaffenheit des Menschen ... bringt uns zu jenem entscheidenden Punkt, wo sich das Selbst teilt und unsere Wünsche auseinanderfallen; auf der einen Seite verlangen wir nach Liebe und Leben, auf der anderen Seite umarmen wir mit der gleichen Gebärde den Tod ... Narziss stellt uns einem abstoßenden Bild unserer Selbst gegenüber, in dem die äusserste Gleichgültigkeit, Unzulänglichkeit und Selbstbezogenheit vorherrschen, eine Selbstgenügsamkeit, die nicht ausreicht und nicht ausreichen kann, uns am Leben zu erhalten"³³⁷. Narziss enthüllt auch die Folgen von Entfremdung von andern und Ungelebtsein: ein unerträgliches Gefühl von Wertlosigkeit und Abgelehntsein, ein angstbesetztes Gefühl. "Selbstliebe ist die Maskierung dieses Zustandes. Selbstvernichtung scheint immer noch besser zu sein, als diesen Zustand wissentlich zu ertragen. Dieses Verhängnis, diese Strategie zum Ueberleben angesichts der Angst vor der Liebelosigkeit, der Verlassenheit, Zurückweisung und Trennung könnten uns, ohne dass wir es merken, wie Narziss zur Selbstzerstörung führen."³³⁸

SEIDMANN macht den Hochmut des Narziss zum Angelpunkt des Mythos: Hinter der zarten, feinen Gestalt und Erscheinung des Narziss "sassen ein harter, gefühl- und liebloser, hartherziger Uebermut und Hochmut; im Uebermut mit seinem Mutwillen wie im Hochmut stecken aber allemal Element und Tendenz der Masslosigkeit"³³⁹. Hochmütig (superbus) ist derjenige, der sich über

das dem Menschen gesetzte Mass hinaus dünkt; "für die Griechen lag ein derartiger hochmütiger Dünkel, besonders wenn er sich in Frechheit, Verhöhnung, Kränkung und Misshandlung äusserte, auf der Linie der Hybris"³⁴⁰. Diese "hybride Superbia" hat Narziss zu Fall gebracht; nicht nur in seinem Verhalten gegenüber Echo, die er herbeilockte und als sie ihn umarmen wollte, vor ihr davonrannte, zeigte er diese hybride Superbia. "Entscheidend ist, dass er aus seiner Superbia heraus ein ähnliches mutwilliges Spiel bereits mit vielen anderen getrieben hatte ... Er hatte ja nicht nur die Liebe überhaupt verschmäht, sondern überdies an unglücklich Liebenden seinen gefühllosen, höhnischen Mutwillen ausgelassen."³⁴¹

SEIDMANN kann im Narkissos-Mythos "keine Selbstverliebtheit oder Selbstliebe im Sinn von Autoerotismus und Selbstgenuß" wahrnehmen. "Auch ist es schwer zu verstehen, wie solche psychologischen Gesichtspunkte wie Allwissenheit, Allmachtsanspruch, Introversion, erhabene Glücks- und Vollkommenheitsgefühle adäquaterweise vom Narziss-Mythos abgeleitet werden können". Für ihn kann der Jäger Narziss "als Urbild für den vergeblichen und verfehlten Versuch gelten, durch verstockte Selbstgenügsamkeit und boshaft-mutwillige, hochmütige Lieblosigkeit den ursprünglichen menschlichen Grenzen, Massen und Notwendigkeiten zu entgehen"³⁴². SEIDMANN schlägt vor, den Begriff Narzissmus auch aus sprachlichen Gründen mit "*Narziss-Syndrom*" zu ersetzen. "Narziss-Syndrom" bezeichnet dann vor allem die "Verbindung eines unreifen, mutwillig-grenzüberschreitenden, egozentrischen Verhaltens mit den niederschlagenden Erfahrungen der Verfahrenheit inmitten von inneren und äusseren Barrieren, die sich gegenseitig gleichsam spiegeln"³⁴³.

So anregend der Vorschlag von SEIDMANN auch ist, es kommen darin m. E. einige Elemente des Mythos zu kurz. Es ist nochmals darauf hinzuweisen, dass Narziss ein seiner Mutter Liriope aufgezwungenes Kind ist. Ein zarter Hinweis auf den möglichen Grund seines späteren mutwilligen Spiels mit der Liebe anderer?

Entscheidend am Mythos sind jedoch die beiden Hauptpersonen Echo und Narziss. Echo wurde der Kern ihrer Person weggenommen, so dass sie nur "Schall" ist und nur noch das wiedergeben kann, was der Partner zuletzt gesagt hat. Der Liebesdienst für die andern Nymphen - damit diese nicht von Juno entdeckt würden - hat sie zu einem Ich-losen, aber immer noch kontaktfähigen Wesen gemacht. Narziss scheint mir als das genaue Gegenteil gezeichnet. Er ist so unsagbar tief in sein eigenes Spiegelbild verliebt, dass er kontaktunfähig wird. Dieses Spiegelbild ist der vollkommene, "grossartige" Teil von ihm. Die anderen Teile, die Rückseite, der Schatten, bleiben verborgen. Die Verliebtheit in sein idealisiertes Bild, die verzehrende Sehnsucht nach sich selbst, führen zur Selbstaufgabe, zur Depression. Seine Liebe zum grandiosen Selbst verunmöglicht nicht nur die Liebe zu andern (die Objektliebe), sondern auch die Liebe zu sich selbst, zum ganzen Narziss mit seinen grossartigen Teilen, aber auch mit seinen Schatten-seiten.

Mir scheint, dass gerade die mit dem pathologischen Narzissmus assoziierten Charakterzüge im Narkissos-Mythos eine bleibende Gestalt gefunden haben: die Abhängigkeit von der bei andern entlehnten Wärme, ohne selber zu geben und sich abhängig zu machen; das berechnende Verführungsgehebe; die Formen scheinbarer Selbsterkenntnis; das Gefühl innerer Leere und die unbefriedigten oralen Bedürfnisse.

2. DAS NARZISSMUS-KONZEPT BEI SIGMUND FREUD (1856-1939)

Der Begriff "Narzissmus" ist im Jahre 1898 durch Havelock ELLIS zur Beschreibung einer psychischen Einstellung in die Literatur eingeführt worden.³⁴⁴ Ein Jahr später wurde er von Paul NAECKE zur Bezeichnung einer sexuellen Perversion übernommen. Hier wird Narzissmus gleichbedeutend mit Autoerotis-

mus (lustvolle Manipulation am eigenen Leib) oder als dessen sublimierte Form (Bewunderung der eigenen körperlichen Schönheit) verstanden. Die Narzissmus-Konzepte von ELLIS und NAECKE haben sich allerdings nicht durchgesetzt.

Nach früheren schriftlichen Äußerungen über den Narzissmus³⁴⁵ bringt FREUD in der Abhandlung über den "Fall Schreber" die erste ausführliche Darstellung des Narzissmus: "Untersuchungen der letzten Zeit haben uns auf ein Stadium der Entwicklungsgeschichte der Libido aufmerksam gemacht, welches auf dem Wege vom Autoerotismus zur Objektliebe durchschritten wird. Man hat es als Narzissismus bezeichnet; ich ziehe den vielleicht minder korrekten, aber kürzeren und weniger übelklingenden Namen Narzissmus vor. Es besteht darin, dass das in der Entwicklung begriffene Individuum, welches seine autoerotisch arbeitenden Sexualtriebe zu einer Einheit zusammenfasst, um ein Liebesobjekt zu gewinnen, zunächst sich selbst, seinen eigenen Körper zum Liebesobjekt nimmt, ehe es von diesem zur Objektwahl einer fremden Person übergeht ... An diesem zum Liebesobjekt genommenen Selbst können bereits die Genitalien die Hauptsache sein. Der weitere Weg führt zur Wahl eines Objekts mit ähnlichen Genitalien, also über die homosexuelle Objektwahl, zur Heterosexualität."³⁴⁶

Mit Narzissmus bezeichnet hier FREUD ein bestimmtes Entwicklungsstadium im Leben des Kleinkindes, das zwischen der Phase des Autoerotismus und derjenigen der liebenden Bezogenheit auf einen andern Menschen liegt. Später wird er dann dieses Stadium "primärer Narzissmus" nennen.

2.1. Die Triebtheorie als Ausgangspunkt³⁴⁷

Der Ausgangspunkt für das Narzissmuskonzept bei FREUD ist seine Triebtheorie. Von Anfang an hat er diese dualistisch konzipiert in Triebe zur Selbsterhaltung (Ich-Triebe) und Triebe zur Art-erhaltung (Sexualtriebe). Bei der Beschäftigung mit Neurotikern fielen ihm zunächst die Sexualtriebe auf.

Er zählt zu den Sexualtrieben nicht nur die genitalen, sondern auch die sinnlich-prägenitalen (orale und anale) Strebungen. Die Energie (dynamische Aeusserung) der Sexualtriebe nannte er "*Libido*". Unter Libido verstand er anfänglich eine "quantifizierbare Erregungssumme": "Wir haben uns den Begriff der Libido festgelegt als einer quantitativ veränderlichen Kraft, welche Vorgänge und Umsetzungen auf dem Gebiete der Sexualerregung messen könnte. Diese Libido sondern wir von der Energie, die den seelischen Prozessen allgemein unterzulegen ist, mit Beziehungen auf ihren besonderen Ursprung und verleihen ihr auch so einen qualitativen Charakter ... Die Analyse der Perversionen und Psychoneurosen hat uns zur Einsicht gebracht, dass diese Sexualerregung nicht von den sogenannten Geschlechtsteilen allein, sondern von allen Körperorganen geliefert wird."³⁴⁸

Dementsprechend ist diese Libido aus *Partialtrieben* zusammengesetzt, in die der Sexualtrieb auch wieder zerfallen kann. Als Quelle dieser Partialtriebe nannte FREUD die Körperorgane, insbesondere bestimmte erogene Zonen (z. B. orale Zone, Mutterbrust, etc.). Diese Partialtriebe streben zunächst unabhängig voneinander nach Befriedigung. Im Verlauf der Entwicklung werden sie immer mehr zentriert. Die erste prägenitale Organisation der Libido ist die orale Libido-Organisation; hier spielt die Mundzone des Säuglings die Hauptrolle.³⁴⁹ Ihr folgt die anal-sadistische Organisation, bei der die Ausscheidungsfunktionen des Körpers eine besondere Bedeutung erhalten. In der dritten Libido-Organisationsstufe werden die Partialtriebe unter dem "Primat der Genitalzonen" zusammengefasst.³⁵⁰ - Dabei ist zu beachten, dass diese Organisationsstufen nicht radikal voneinander getrennte Grössen sind, sondern fliessende Uebergänge aufweisen.

Als zweiten Trieb postulierte FREUD den Selbsterhaltungstrieb, der im Ich angesiedelt ist. Dessen Energie nannte er "Ich-Trieb-Energie" oder "Interesse". Hierher gehören z. B. das Geltungsbedürfnis, das Machtstreben, die Bewältigungstendenzen

sowie die Abwehrvorgänge, die sich gegen verpönte Triebstre-
bungen richten.

Diese anfängliche Triebtheorie hat FREUD später mehrmals grund-
legend revidiert.³⁵¹ Aus diesem ersten Stadium seiner Trieb-
theorie entwickelt er nun sein anfängliches Narzissmuskonzept.
Narzissmus ist ein Stadium in der Libido-Entwicklung: *das Selbst*
wird als Liebesobjekt genommen als Vorstufe zur Objektwahl.

In der Abhandlung "Totem und Tabu" verdeutlicht FREUD seine
durch den "Fall Schreber" gewonnene Einsicht: "Die Äusserungen
der sexuellen Triebe sind von Anfang an zu erkennen, aber sie
richten sich zuerst noch auf kein äusseres Objekt. Die einzel-
nen Triebkomponenten finden ihre Befriedigung am eigenen Kör-
per. Dieses Stadium heisst das des Autoerotismus, es wird von
dem der Objektwahl abgelöst.

Es hat sich bei weiterem Studium als zweckmässig, ja als unab-
weisbar gezeigt, zwischen diesen beiden Stadien ein drittes
einzuschleiben ... In diesem Zwischenstadium, dessen Bedeutsam-
keit sich der Forschung immer mehr aufdrängt, haben die vor-
her vereinzelt Sexualtriebe sich bereits zu einer Einheit zu-
sammengesetzt und auch ein Objekt gefunden; dies Objekt ist
aber kein äusseres, dem Individuum fremdes, sondern es ist das
eigene, um diese Zeit konstituierte Ich."³⁵²

Als Narzissmus ist hier die Selbstliebe oder Eigenliebe ver-
standen, die sich von den andern Liebesregungen dadurch unter-
scheidet, dass das Objekt ihrer triebhaften Regung die eigene
Person ist. Der narzisstischen Liebe liegt narzisstische Libido
oder Ich-Libido zugrunde. Narzissmus erscheint also auch hier
als ein Stadium der dynamischen Äusserung des Sexualtriebes.
Das hat man mitzudenken, wenn in der gleichen Abhandlung das
narzisstische Stadium als der Ort bezeichnet wird, "in wel-
chem die bisher dissoziierten Sexualtriebe zu einer Einheit
zusammentreten und das Ich als Objekt besetzen". Das führt zur
Vermutung, "dass die narzisstische Organisation nie mehr völlig

aufgegeben wird. Der Mensch bleibt in gewissem Masse narzisstisch, auch nachdem er äussere Objekte für seine Libido gefunden hat"³⁵³. Die vereinten Sexualtriebe haben ihr Objekt im Ich gefunden, was eine *bleibende narzisstische Prägung* zur Folge hat. - In der im gleichen Jahr (1913) verfassten Arbeit "Die Disposition zur Zwangsneurose" wiederholte Freud seine Ansicht, dass im Uebergang vom Autoerotismus zum Narzissmus bereits eine Objektwahl erfolge, "aber das Objekt noch mit dem eigenen Ich zusammenfällt"³⁵⁴.

Eine *Zusammenfassung* dieser ersten Phase des Narzissmuskonzepts ergibt folgendes Bild:

FREUD übernimmt den Begriff "Narzissmus" von ELLIS und NAECKE. Er grenzt ihn jedoch vom Autoerotismus ab als eine genuine libidinöse Einstellung, die zwischen Autoerotismus und Alloerotismus (Objektliebe) liegt.

Er definiert Narzissmus als zum "Liebesobjekt genommenes Selbst" (s. S. 145). Das Ich wird libidinös besetzt, was zu einer bleibenden narzisstischen Prägung des Menschen führt.

Im Narzissmus sieht er den primitiven (ursprünglichen) Vorläufer der späteren Objektbeziehungen. Damit kann der Narzissmus eine Stelle in der regulären Sexualentwicklung beim Menschen beanspruchen; an ihm haftet nicht der Makel einer Perversion.

Zu beachten ist ferner, dass FREUD hier noch nicht zwischen dem Ich und dem Selbst unterscheidet, zwischen der regulierenden Instanz (Ich) und dem Gesamt der inneren Bilder (Repräsentanzen) der eigenen Person (Selbst).

FREUD hat den Narzissmus als Selbstliebe verstanden. Die Liebe hat zuerst das Selbst des Menschen zum Gegenstand. Das wird auch das Mass jener Liebe, die der Mensch im Verlauf seiner Entwicklung anderen Menschen zu schenken imstande sein wird. So gesehen ist der Narzissmus nur bedingt als Selbst-

liebe zu bezeichnen. Mit CARUSO ist zu sagen, dass der Narzissmus vielmehr "die Quelle aller Liebe" ist. "Wenn das Schicksal des Narzissmus ausschliesslich zur Selbstliebe führt, so ist das ein Zeichen dafür, dass die Lebensgeschichte des Menschen gestört wurde und autistische Züge zeigt. In dieser Terminologie ist der Autismus ein gescheiterter Narzissmus, eine unglückliche Liebe, die pathologische Züge trägt."³⁵⁵

Es wird deutlich, dass FREUD den Begriff Narzissmus aus entwicklungspsychologischen Gründen erst dann verwendet wissen möchte, wenn das Kind sich selbst als eigenständige Person erfahren und erst dann auch in sich selbst verliebt sein kann.

Aus dem bisherigen Entwicklungsstand des Narzissmuskonzeptes zieht SCHLEGEL folgenden Schluss für den pervertierten Narzissmus: "Der Narzissmus als Perversion eines geschlechtsreifen Individuums wäre dann als Fixierung auf dieses frühkindliche Stadium der Eigenliebe zu erklären. Die Homosexualität kann als Fixierung auf einem Entwicklungsstadium zwischen dem sogenannten primären Narzissmus und der Liebe zu einem gegengeschlechtlichen 'Objekt' verstanden werden: Der homosexuelle Freund ist zwar eine andere Person, aber er gleicht doch mir selbst darin, dass er gleichen Geschlechtes ist"³⁵⁶.

2.2. Primärer und sekundärer Narzissmus

Der Narzissmus wurde zu einem Zentralbegriff der Psychoanalyse, als FREUD im Jahre 1914 seine Abhandlung "Zur Einführung des Narzissmus" veröffentlichte. Darin fasste er alle bisherigen Ausführungen zusammen und entwickelte erstmals ein geschlossenes Konzept des Narzissmus.

Aeusserer Anlass dazu war seine Beschäftigung mit der Paranoia im Zusammenhang mit der Analyse des "Falles Schreber". C.G. JUNG hatte ihm vorgeworfen, die Psychoanalyse könne mit der Libido-Theorie die Entstehung der Paranoia nicht erklären.³⁵⁷ FREUD

versteht die Paranoia als eine Regression (Rücklauf in eine frühere Entwicklungsstufe) auf ein sehr frühes Stadium der Persönlichkeitsentwicklung. Der bei schizophrenen Zuständen beobachtbare Grössenwahn sei verursacht durch die Libido, welche von den Objekten abgezogen worden sei. Die der Aussenwelt entzogene Libido sei dem Ich zugeführt worden, so dass ein Verhalten entstanden sei, das mit Narzissmus bezeichnet werden könne.³⁵⁸ "Der Grössenwahn selbst ist aber keine Neuschöpfung, sondern, wie wir wissen, die Vergrösserung und Verdeutlichung eines Zustandes, der schon vorher bestanden hatte. Somit werden wir dazu geführt, den Narzissmus, der durch Einbeziehung der Objektbesetzungen entsteht, als einen sekundären aufzufassen, welcher sich über einen primären, durch mannigfache Einflüsse verdunkelten aufbaut."³⁵⁹

Hier kommt FREUD zum erstenmal zur Unterscheidung von primärem und sekundärem Narzissmus. Im Hintergrund dieser Unterscheidung steht die klinische Beobachtung bei pathogenen Zuständen, "dass die Libido von den Objekten abgezogen und ins Ich eingeführt wird ... Es war also möglich, dass sich Objektlibido in Ichbesetzung umwandle und umgekehrt"³⁶⁰. Zugleich stellt er fest, dass der *Grössenwahn* keine Neuschöpfung sei, sondern einen Zustand verdeutliche und vergrössere, der *schon "vorher" bestanden* habe.

Was meint er mit "vorher"? Er versteht darunter jenen psychischen Zustand des Kleinkindes, der zwischen Autoerotismus und Objektliebe liegt: den Narzissmus. "Wir bilden so die Vorstellung einer ursprünglichen Libidobesetzung des Ichs, von der später an die Objekte abgegeben wird, die aber, im Grunde genommen, verbleibt und sich zu den Objektbesetzungen verhält wie der Körper eines Protoplastatierchens zu dem von ihm ausgeschickten Pseudopodien."³⁶¹

Was möchte FREUD mit diesem berühmt gewordenen sogenannten *Amöben-Modell* darstellen? Amöben sind Einzeller von wechselnder Gestalt, die sich fliessend durch Ausstülpungen des Plas-

mas - Pseudopodien - fortbewegen. In den "Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse" erklärt er genauer: "Denken Sie an jene einfachsten Lebewesen, die aus einem wenig differenzierten Klümpchen protoplasmatischer Substanz bestehen. Sie strecken Fortsätze aus, Pseudopodien genannt, in welche sie ihre Leibessubstanz hinüberfliessen lassen. Sie können diese Fortsätze aber auch wieder einziehen und sich zu Klumpen ballen. Das Ausstrecken der Fortsätze vergleichen wir nun der Aussendung von Libido auf die Objekte, während die Hauptmenge der Libido im Ich verbleiben kann, und wir nehmen an, dass unter normalen Verhältnissen Ichlibido ungehindert in Objektlibido umgesetzt und diese wieder ins Ich aufgenommen werden kann."³⁶²

Dieses Amöbenmodell möchte den Unterschied zwischen primärem und sekundärem Narzissmus veranschaulichen. Vom ursprünglichen Zustand - dem primären Narzissmus - werden "Emanationen dieser Libido, die Objektbesetzungen, ausgeschiedt" und wieder zurückgezogen.³⁶³ Werden sie wieder auf das Ich zurückgezogen, ist das sekundärer Narzissmus.

Dieses Amöbenmodell führte auch zur erstmaligen Unterscheidung zwischen Ich-Libido und Objekt-Libido. Richtet sich die Libido auf ein äusseres Objekt, dann ist das "Objektlibido"; ist sie auf das eigene Ich gerichtet, dann bezeichnet FREUD das mit "Ichlibido". (Es sei nochmals daran erinnert, dass Libido die Energie des Sexualtriebes meint, welche auf Lustgewinn aus ist, vgl. S. 144). Im Rahmen des Amöbenmodells sieht er nun "im groben einen Gegensatz zwischen der Ichlibido und der Objektlibido. Je mehr die eine verbraucht, desto mehr verarmt die andere"³⁶⁴.

Nebenbei sei vermerkt, dass diese Entdeckung zu einer wichtigen Modifizierung der bisherigen Triebtheorie führte. Das frühere, aus den Uebertragungsneurosen abgeleitete Triebkonzept, d. h. der Dualismus zwischen den Ich-Trieben und den auf ein Objekt ausgerichteten Sexualtrieben, konnte nicht mehr be-

stehen angesichts der Feststellung, dass ein Teil der Ich-Triebe libidinöser Natur ist. Die Libido der Ich-Triebe wird nun zur "narzisstischen Libido", zur Selbstliebe. FREUD postuliert "ein hohes Mass von solcher Selbstliebe als den primären und normalen Zustand"³⁶⁵. Diese narzisstischen Ich-Triebe mussten nun den libidinösen Sexualtrieben zugeteilt werden: "Der Gegensatz zwischen Ich- und Sexualtrieben wandelte sich in den zwischen Ich- und Objekttrieben, beide libidinöser Natur"³⁶⁶.

Mit dem Amöbenmodell stellt FREUD eine Art Konstanzprinzip auf zwischen libidinöser Energie der Ichlibido und der Objektlibido. Beide verhalten sich komplementär zueinander: je mehr Libido auf die Objekte übergeht, desto mehr verarmt das Ich an Libido. Die Objektlibido kann aber wieder auf das Ich zurückbezogen werden.

Als höchste Entwicklungsphase der Objektlibido erscheint ihm "der Zustand der Verliebtheit, der sich uns wie ein Aufgeben der eigenen Persönlichkeit gegen die Objektbeziehung darstellt und seinen Gegensatz in der Phantasie (oder Selbstwahrnehmung) der Paranoiker vom Weltuntergang findet"³⁶⁷. Alle Libido weilt beim Geliebten, während der Liebende sich selbst vergisst.

Als einen Extremfall der Ichlibido sieht FREUD die organische Krankheit. "Es ist allgemein bekannt und erscheint uns selbstverständlich, dass der von organischem Schmerz und Missempfindungen Gepeinigte das Interesse an den Dingen der Aussenwelt, soweit sie nicht sein Leiden betreffen, aufgibt. Genauere Beobachtung lehrt, dass er auch das libidinöse Interesse von seinen Liebesobjekten zurückzieht, aufhört zu lieben, solange er leidet ... Der Kranke zieht seine Libidobesetzungen auf sein Ich zurück, um sie nach der Genesung wieder auszusenden. 'Einzig in der engen Höhle', sagt W. Busch vom zahnschmerzkranken Dichter, 'des Backenzahnes weilt die Seele.'"³⁶⁸

Ähnliches gilt für den Schlafzustand, in dem die Libidopositionen auf die eigene Person narzisstisch zurückgezogen werden.³⁶⁹

Dass das Kleinkind eine Phase durchlebe, indem es von der eigenen Macht und Bedeutung überzeugt sei, begründet er ferner mit "Beobachtungen und Auffassungen" von primitiven Völkern. "Wir finden bei diesen letzteren Züge, welche, wenn sie vereinzelt wären, dem Grössenwahn zugerechnet werden könnten, eine Ueberschätzung der Macht ihrer Wünsche und psychischen Akte, die 'Allmacht der Gedanken', einen Glauben an die Zauberkraft der Worte, eine Technik gegen die Aussenwelt, die 'Magie', welche als konsequente Anwendung dieser grössensüchtigen Voraussetzungen erscheint. Wir erwarten eine ganz analoge Einstellung zur Aussenwelt beim Kinde unserer Zeit, dessen Entwicklung für uns weit undurchsichtiger ist."³⁷⁰ Sie meinen beispielsweise, ihre eigenen Gedanken könnten Veränderungen bei Mitmenschen oder in der Natur bewirken oder durch rituelle Handlungen könnte das Naturgeschehen beeinflusst werden.

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass unter "*primärem Narzissmus*" jenes Entwicklungsstadium im Leben jedes Kleinkindes zu verstehen ist, in dem eine narzisstisch-selbstbezogene Haltung vorherrscht. Das Kind nimmt sich selbst zum Liebesobjekt. Aus dieser primären Libidobesetzung bilden sich später die Objektbesetzungen. Es ist das Stadium zwischen Autoerotismus und Objektliebe sowie das des selbstgenügsamen Daseins des Kindes im Mutterschoss; das Erlebnis der "nutritiven Einheit von Mutter und Kind", das uns später noch eigens beschäftigen wird.

Beim "*sekundären Narzissmus*" wird die Libidobesetzung vom Objekt abgezogen und dem eigenen Ich zugeführt, d. h. er besteht aus teilweisen Fixierungen auf dem Stadium des primären Narzissmus oder aus einer partiellen Regression in dieses Stadium; so zählt FREUD die Hypochondrie oder den Grössenwahn bei der Paranoia zum sekundären Narzissmus, dem damit bereits der Charakter des Pathologischen anhaftet.

2.3. Narzisstische Objektwahl

Mit Narzissmus umschreibt FREUD eine bestimmte Art der Objektbeziehung. Mit "Objekt" ist einmal all das gemeint, was ausserhalb des Subjektes liegt, aber auch der Mensch kann für sich selbst zum Objekt werden. Nach welchen Kriterien trifft man die Wahl des Objekts, d. h. sich selbst oder ein äusseres Objekt?

Die Sexualtriebe "lehnen sich zunächst an die Befriedigung der Ichtriebe an, machen sich erst später von den letzteren selbstständig; die Anlehnung zeigt sich aber noch darin, dass die Personen, welche mit der Ernährung, Pflege, dem Schutz des Kindes zu tun haben, zu den ersten Sexualobjekten werden, also zunächst die Mutter oder ihr Ersatz"³⁷¹. Da die Liebesgefühle sich an die Erfahrungen der Bedürfnisbefriedigung anlehnen, nennt FREUD diesen Typ der Objektwahl den "*Anlehnungstyp*". Es ist hier wohl zu beachten, dass mit dieser Anlehnung nicht etwa die Beziehung des Kindes zur Mutter gemeint ist, sondern die Beziehung der Sexualtriebe zu den Ichtrieben.

Einen anderen Modus der Objektwahl beschreibt er folgendermassen: "Wir haben, besonders deutlich bei Personen, deren Libidoentwicklung eine Störung erfahren hat, wie bei Perversen und Homosexuellen, gefunden, dass sie ihr späteres Liebesobjekt nicht nach dem Vorbild der Mutter wählen, sondern nach dem ihrer eigenen Person. Sie suchen offenkundigerweise sich selbst als Liebesobjekt ..."³⁷². Diese Art Objektliebe nennt er den "*narzisstischen Typ der Objektwahl*".

Es handelt sich dabei nicht um ein Entweder-Oder, um Alternativen. Jedem Menschen stehen beide Wege der Objektwahl offen: "Wir sagen, der Mensch habe zwei ursprüngliche Sexualobjekte: sich selbst und das pflegende Weib, und setzen dabei den primären Narzissmus jedes Menschen voraus, der eventuell in seiner Objektwahl dominierend zum Ausdruck kommen kann."³⁷³ Der Akzent kann sich nach dem einen oder andern Modus der Objektwahl verschieben. Es sind damit auch nicht Reifungsstufen gemeint. Die

narzisstische Art der Objektwahl ist ontogenetisch die ältere, bleibt aber als Möglichkeit auch im Erwachsenenleben erhalten.

Nach dem narzisstischen Typus liebt man:

- "a) was man selbst ist (sich selbst),
- b) was man selbst war,
- c) was man selbst sein möchte,
- d) die Person, die ein Teil des eigenen Selbst war."³⁷⁴

Man liebt eine Person seiner Umgebung deswegen, weil sie dem Bild der eigenen Person gleicht. "Man schätzt ein solches Objekt nicht als das, was es ist, vielmehr schätzt man es, weil es etwas von einem hat oder ist. Letztlich schätzt man sich selbst in ihm."³⁷⁵

Als Beispiel einer narzisstischen Objektwahl beschreibt FREUD eine Mutter-Kind-Beziehung, in der die Mutter ihre eigenen unerfüllten Wünsche in ihr Kind projiziert. Auch die zärtliche Liebe der Eltern zu ihren Kindern sei ein Wiederaufleben und eine Reproduktion des eigenen, längst aufgegebenen (primären) Narzissmus: "Das Kind soll es besser haben als seine Eltern, es soll den Notwendigkeiten, die man als im Leben herrschend erkannt hat, nicht unterworfen sein. Krankheit, Tod, Verzicht auf Genuss, Einschränkung des eigenen Willens sollen für das Kind nicht gelten, die Gesetze der Natur wie der Gesellschaft vor ihm haltmachen, es soll wirklich wieder Mittelpunkt und Kern der Schöpfung sein. His Majesty the Baby, wie man sich einst selbst dünkte."³⁷⁶ In solchem Verhalten äussert sich der von FREUD supponierte primäre Narzissmus des Kindes.

Narzisstische Objektbeziehungen sind sehr häufig. Der andere wird leicht blind hochgeschätzt, nicht weil er die Hochschätzung wirklich verdiente, sondern weil man sich selbst in ihm identifizierend wiedererkennt. "Der Partner, der Objekt einer solchen Beziehung wird, nimmt die unerwartete Hochschätzung in der Regel mit angenehmer Ueberraschung wahr. Narzisstische Objektbeziehungen werden von den Beteiligten lange Zeit

als ideal empfunden. Sie zeichnen sich aus durch raschen Kontakt, Unkompliziertheit, gegenseitige Bestätigung und das Fehlen von Aggression ... Auf die Dauer aber wird das Objekt einer solchen vorwiegend aus narzisstischen Projektionen gespeisten Beziehung sich eingeengt, als Individuum in Frage gestellt, in seiner Realität verkannt fühlen. Das gute Einvernehmen erweist sich über kurz oder lang als ein Vereinnahmtwerden, gegen das man sich irgendwann wehren muss."³⁷⁷ Der Liebende selbst ist das Modell für die Wahl des Liebesobjektes, nicht etwa die Eltern.

SCHLEGEL macht darauf aufmerksam, dass unter dem Thema der narzisstischen Objektwahl FREUD sich ausführlich mit einer Haltung gegenüber dem Partner befasste, die er für den "reinsten und echten Typus des Weibes" erklärte: "Mit der Pubertät steigere sich bei solchen Frauen der ursprüngliche Narzissmus auf Kosten der Möglichkeit, sich in uneigennütziger Objektliebe einem Partner zuzuwenden; besonders schöne Frauen pflegten oft nur sich selbst mit ähnlicher Intensität zu lieben, wie der Mann sie liebe; ihr Bedürfnis gehe nicht dahin, zu lieben, sondern geliebt zu werden und sie fühlten sich zu demjenigen Mann hingezogen, der diese Bedingung erfülle. Solche Frauen üben gerade auf Männer, die ihren Narzissmus, wie dies für Männer typisch sei, zugunsten einer uneigennützigen Objektliebe aufgegeben hätten, eine ganz besondere Anziehung aus. Solche Frauen verliebten sich nicht eigentlich in den Mann (...), im Grunde genommen bleiben sie ihm gegenüber kühl. Da jedermann sowohl liebt wie geliebt zu werden wünscht, darf in Verallgemeinerung dessen, was FREUD als typisch für die Frauen bezeichnet, gesagt werden, dass sich narzisstisch verhalte, wer überwiegend das Bedürfnis habe, geliebt zu werden, denn geliebt zu werden ist 'das Ziel und die Befriedigung bei narzisstischer Objektwahl'."³⁷⁸

2.4. Der Primärzustand

FREUD qualifiziert die oben (S. 153) beschriebene zärtliche Einstellung der Eltern zu ihren Kindern als "Wiederaufleben und Reproduktion" des eigenen, längst aufgegebenen Narzissmus: "Die rührende, im Grunde so kindliche Elternliebe ist nichts anderes als der wiedergeborene Narzissmus der Eltern, der in seiner Umwandlung zur Objektliebe sein einstiges Wesen unverkennbar offenbart"³⁷⁹. Das Kind soll sich so ausgesprochen wohl fühlen können, wie man sich selbst einst dünkete.

Wie fühlt man sich als Kind? FREUD gibt hier keine genaue Beschreibung dieser Lebensphase. Denn diese ist nicht mehr mitteilbar, wohl aber rückschliessbar, z. B. aus dem eben erwähnten Verhalten der Eltern. Danach fühlt sich das Kleinkind gesund, unsterblich, alles geniessend, frei von Gesetzen, "Mittelpunkt und Kern der Welt". Später wird dieser Zustand als "*ozeanisches Gefühl*"³⁸⁰ charakterisiert, eine dem primären Narzissmus entsprechende Phantasie. Offensichtlich orientiert sich der Primärzustand an der intra-uterinen Einheit von Mutter und Kind: ein Zustand ungetrübter Harmonie.

Der Säugling empfindet die Mutter, die ihn nährt und pflegt, noch nicht als ein von ihm getrenntes Objekt. Er ist "objektlos"³⁸¹. Auf der frühesten Stufe der Libidoorganisation, der oralen Phase, sind die Mundschleimhaut und die Haut der Körperoberfläche die führenden erogenen Zonen. Durch den engen Kontakt mit der pflegenden und wärmenden Mutter werden diese anfänglich als immer fliessende Quelle der Lust erlebt. Das gibt ein Gefühl ständigen Genusses, grossartiger Unabhängigkeit von der Umwelt, fragloser Sicherheit und Allmacht - eben: "His Majesty the Baby". Darin umschreibt FREUD den Zustand des primären Narzissmus. Dieser hat entwicklungsgeschichtlich eine so starke Prägung, dass man ihn wieder erreichen möchte: "Die Entwicklung des Ichs besteht in einer Entfernung vom primären Narzissmus und erzeugt ein intensives Streben, diesen wieder-

zugewinnen. Diese Entfernung geschieht vermittels der Libido-verschiebung auf ein von aussen aufgenötigtes Ichideal, die Befriedigung durch die Erfüllung dieses Ideals."³⁸²

Das Kind im Mutterleib existiert in "seliger Isolierung" und ist sich selbst genügsam. Es kennt noch keine Aussenwelt und kein Objekt. Das ist das uranfängliche Entwicklungsstadium des menschlichen Daseins: Selbstgenügsamkeit, selige Isoliert-heit und Objektlosigkeit. Aus ihm heraus entwickelte sich das Neugeborene erst allmählich. In dieses Stadium kehren wir im Schlaf immer wieder zurück. Diese Selbstgenügsamkeit und Unab-hängigkeit spielen auch dort eine Rolle, wo der Narzissmus einer Person eine grosse Anziehung auf andere ausübt: "... der Reiz des Kindes beruht zum guten Teil auf dessen Narziss-mus, seiner Selbstgenügsamkeit und Unzugänglichkeit, ebenso der Reiz gewisser Tiere, die sich um uns nicht zu kümmern scheinen, wie der Katzen und grossen Raubtiere, ja selbst der grosse Verbrecher und der Humorist zwingen in der poeti-schen Darstellung unser Interesse durch die narzisstische Kon-sequenz, mit welcher sie alles ihr Ich Verkleinernde von ihm fernzuhalten wissen. Es ist so, als beneideten wir sie um die Erhaltung eines seligen psychischen Zustandes, einer unangreif-baren Libidoposition, die wir selbst seither aufgegeben ha-ben."³⁸³

Damit wird nochmals klar unterstrichen, dass FREUD den anfäng-lich eng konzipierten Narzissmusbegriff als Stadium zwischen dem des Autoerotismus und der Objektliebe, nach rückwärts er-weitert in das vorgeburtliche Dasein. "Die gegenseitige Ab-hängigkeit von Mutter und Kind bei der Brusternährung wäre ein unmittelbares Folgestadium", folgert SCHLEGEL, "aber auch die Gewinnung von Lustgefühlen am eigenen Körper ohne die Mitwir-kung von 'Objekten', der Autoerotismus, den er im Gegensatz zu früher nun als 'Sexualbetätigung des narzisstischen Stadi-ums' erklärt."³⁸⁴

2.5. Das Ichideal (Ich-Ideal)

Um den Fortgang der narzisstischen Entwicklung zu erklären, führt Freud in seiner Abhandlung "Zur Einführung des Narzissmus" den Begriff des "Ichideals"³⁸⁵ ein, der heute meist mit Ich-Ideal wiedergegeben wird. Er geht dabei von der Beobachtung aus, dass beim normalen Erwachsenen der einstige Grössenwahn (Allmachtsgefühle, Unsterblichkeitsdenken, etc.) gedämpft sei. Was aber ist aus der Ichlibido geworden? Ist sie ganz in den Objektbesetzungen (Zuführung der Libido auf Objekte) aufgegangen? Dem widerspräche die ganze bisherige Narzissmus-theorie. FREUD beantwortet diese Frage aus seiner Verdrängungs-Psychologie.

"Die Verdrängung, haben wir gesagt, geht vom Ich aus; wir könnten präzisieren: von der Selbstachtung des Ichs. Dieselben Eindrücke, Erlebnisse, Impulse, Wunschregungen, welche der eine Mensch in sich gewähren lässt oder wenigstens bewusst verarbeitet, werden vom anderen in voller Empörung zurückgewiesen oder bereits vor ihrem Bewusstwerden erstickt. Der Unterschied der beiden aber, welcher die Bedingung der Verdrängung enthält, lässt sich leicht in Ausdrücke fassen, welche eine Bewältigung durch die Libidotheorie ermöglichen. Wir können sagen, der eine habe ein Ideal in sich aufgerichtet, an welchem er sein aktuelles Ich misst, während dem anderen eine solche Idealbildung abgehe. Die Idealbildung wäre von seiten des Ichs die Bedingung der Verdrängung. Diesem Idealich gilt nun die Selbstliebe, welche in der Kindheit das wirkliche Ich genoss. Der Narzissmus erscheint auf dieses neue ideale Ich verschoben, welches sich wie das infantile im Besitz aller wertvollen Vollkommenheiten befindet. Der Mensch hat sich hier, wie jedesmal auf dem Gebiete der Libido, unfähig erwiesen, auf die einmal genossene Befriedigung zu verzichten. Er will die narzisstische Vollkommenheit seiner Kindheit nicht entbehren, und wenn er diese nicht festhalten konnte, durch die Mahnungen

während seiner Entwicklungszeit gestört und in seinem Urteil geweckt, sucht er sie in der neuen Form des Ichideals wiederzugewinnen. Was er als sein Ideal vor sich hin projiziert, ist der Ersatz für den verlorenen Narzissmus seiner Kindheit, in der er sein eigenes Ideal war."³⁸⁶

Dieses Ichideal ist der Ersatz für die aufgegebenen Vollkommenheitsphantasien und Selbstüberschätzungen der Kindheit. Es beinhaltet die idealisierten Wert- und Zielvorstellungen über das eigene Selbst und dessen Bezugsobjekte. Sobald das Ichideal ausgebildet ist, sind die narzisstischen Strebungen des Kindes auf die Befriedigung dieses Ichideals ausgerichtet. Die Anregung zur Ausbildung des Ichideals geht von dem kritischen Einfluss der Eltern aus, "an welche sich im Laufe der Zeiten die Erzieher, Lehrer und als unübersehbarer Schwarm alle anderen Personen des Milieus angeschlossen hatten. (Die Mitmenschen, die öffentliche Meinung.)"³⁸⁷.

Ueber die Sicherung der narzisstischen Befriedigung aus dem Ichideal wacht das "*Gewissen*", welches das aktuelle Ich unausgesetzt beobachtet und am Ideal misst.³⁸⁸ - Es muss noch darauf hingewiesen werden, dass FREUD die Bezeichnungen "Ichideal" und "Ideal-Ich"³⁸⁹ gleichsinnig einsetzt.

In der 1921 erschienenen Arbeit "Massenpsychologie und Ich-Analyse" hebt er den Unterschied zwischen dem Ichideal selbst und der "Instanz", welcher die Durchsetzung dieses Ichideals obliegt, vollständig auf. Die Instanz selbst wird als Ichideal bezeichnet.³⁹⁰ In "Das Ich und das Es" (1923) kommt es erstmals zur *Gleichsetzung des Ichideals mit dem* neu eingeführten Konzept des "*Ueber-Ich*"³⁹¹. Später herrscht beim Ueber-Ich der Aspekt einer mahnenden und/oder verbietenden Instanz vor. Damit verschwindet der Begriff "Ichideal" fast völlig aus den Schriften FREUDS. "Freud legt dar, dass das Ueber-Ich sich aus einer Umsetzung der frühesten Objektbesetzungen des Kindes in Identifizierungen ableitet; es nimmt den Platz des Oedipuskomplexes ein."³⁹² Die Objektbesetzung wird ersetzt durch eine

Identifizierung und Introjektion (Einbeziehung des Objekts und seiner Anschauungen und Motive in das eigene Ich) des früheren Objekts. Im Falle des Oedipuskomplexes heisst das, dass der Knabe seine Liebe zur Mutter ersetzt, indem er sich mit ihr identifiziert.³⁹³

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das Ichideal von FREUD ursprünglich als Fortsetzung des kindlichen Narzissmus betrachtet wurde. Später hat er es auch als einen Teil des Ueber-Ich und dann auch synonym dazu bezeichnet. Entscheidend ist aber, dass dieses Ueber-Ich/Ichideal-System von triebhafter Natur ist. - Heute trennt man von ihm das Ideal-Selbst-System, das narzisstischer Natur ist. Der Unterschied ist bedingt durch die verschiedene Art der Verinnerlichungsvorgänge.

Bei FREUD führt der plötzliche Verlust des Liebesobjektes mit der Lösung des Oedipus-Konflikts zur Uebernahme (Introjektion) der elterlichen Autorität und Normen. Das Ichideal repräsentiert die aufgezwungenen Massstäbe der Eltern und der ganzen kulturellen Umwelt. Deren Einhaltung wird vom Ueber-Ich sichergestellt. Und dieses Ueber-Ich (Ichideal) stammt aus den frühesten Objektbeziehungen des Kindes.

Das in der heutigen Terminologie vom Ichideal unterschiedene Ideal-Selbst stammt aus dem allmählichen Verlust der idealen Aspekte des eigenen Selbst und der Elternbilder. Das führt zur Verinnerlichung dieser Aspekte im Ideal-Selbst als dem Vertreter der eigenen akzeptierten Werte (Identifizierung).³⁹⁴

Nach FREUD entwickelt sich das Ich durch die Entfernung vom primären Narzissmus. Zugleich entsteht ein intensives Streben, diesen Zustand wieder zu erreichen. Die Entfernung geschieht "vermittels der Libidoverschiebung auf ein von aussen aufgenötigtes Ichideal, die Befriedigung durch die Erfüllung dieses Ideals. Gleichzeitig hat das Ich die libidinösen Objektbesetzungen ausgeschickt. Es ist zugunsten dieser Besetzungen wie des Ichideals verarmt und bereichert sich wieder durch die Objektbefriedigungen wie durch die Idealerfüllung."³⁹⁵

2.6. Korrektur am bisherigen Narzissmus-Konzept durch FREUD selbst

FREUD stellt den Narzissmus vorwiegend als ökonomisches Konzept vor, d. h. als Frage nach der Besetzungsmenge und Besetzungsverteilung. Dieses Energieverteilungs-Modell erwies sich jedoch als zu einfach. "So ist für Verliebte auch und gerade ein narzisstisches Hochgefühl charakteristisch. Der Schlafende gibt zwar seine Beziehungen zu den äusseren Objekten auf, im Traum jedenfalls finden aber lebhaftere Beziehungen mit den inneren Objekten statt."³⁹⁶

Es ist nicht zu übersehen, dass FREUD in der Abhandlung "Zur Einführung des Narzissmus" sein Amöbenmodell (Energieverteilungs-Modell) verlässt. Bei der Beschreibung des "*Selbstgefühls*" bemerkt er: "Das Selbstgefühl erscheint uns zunächst als Ausdruck der Ichgrösse, deren Zusammengesetztheit nicht weiter in Betracht kommt. Alles, was man besitzt oder erreicht hat, jeder durch die Erfahrung bestätigte Rest des primitiven Allmachtgefühls hilft das Selbstgefühl steigern.

Wenn wir unsere Unterscheidung von Sexual- und Ichtrieben einführen, müssen wir dem Selbstgefühl eine besonders innige Abhängigkeit von der narzisstischen Libido zuerkennen. Wir lehnen uns dabei an die zwei Grundtatsachen an, dass bei den Paraphrenen das Selbstgefühl gesteigert, bei den Uebertragungsneurosen herabgesetzt ist und dass im Liebesleben das Nichtgeliebtwerden das Selbstgefühl erniedrigt, das Geliebtwerden dasselbe erhöht. Wir haben angegeben, dass Geliebtwerden das Ziel und die Befriedigung bei narzisstischer Objektwahl darstellt.

Es ist ferner leicht zu beobachten, dass die Libidobesetzung der Objekte das Selbstgefühl nicht erhöht. Die Abhängigkeit vom geliebten Objekt wirkt herabsetzend; wer verliebt ist, ist demütig. Wer liebt, hat sozusagen ein Stück seines Narzissmus eingebüsst und kann es erst durch das Geliebtwerden ersetzt erhalten."³⁹⁷

Hier gibt FREUD zu, dass die Objektliebe durch Gegenliebe narzisstische Bestätigung gewährt. Das Wissen um den "Besitz" des geliebten Objekts ersetzt den eingebüsstten Narzissmus.

Das im Jahre 1923 eingeführte *Strukturmodell* der Psyche führte zu einer weiteren Korrektur der Narzissmustheorie. Die "topographische" Einteilung der Psyche in Bewusstes, Vorbewusstes und Unbewusstes wird teilweise ersetzt und ergänzt durch die Strukturen des Ich, Es und Ueber-Ich. Das Es wird zum Sitz der Triebe und befindet sich im Konflikt mit dem Ich. Das Ich wird zur regulierenden Instanz inmitten einer ständigen dynamischen Auseinandersetzung mit den Kräften des Es, des Ueber-Ich und der Aussenwelt. Als FREUD noch eine topische Konzeption vom Ich für richtig hielt, betrachtete er es als "Reservoir" der narzisstischen Libido: "... dass das Ich vielmehr als ein grosses Libidoreservoir angesehen werden musste, aus dem Libido auf die Objekte entsandt wird, und das immer bereit ist, die von den Objekten rückströmende Libido aufzunehmen"³⁹⁸.

Mit der Entwicklung zur zweiten Topographie des psychischen Apparats (Ich, Es, Ueber-Ich)³⁹⁹ wird nun das Es zu diesem "ursprünglichen Reservoir", der Narzissmus des Ichs hingegen nur zum sekundären: "An der Lehre vom Narzissmus wäre nun eine wichtige Ausgestaltung vorzunehmen. Zu Uranfang ist alle Libido im Es angehäuft, während das Ich noch in der Bildung begriffen oder schwächlich ist. Das Es sendet einen Teil dieser Libido auf erotische Objektbesetzungen aus, worauf das erstarkte Ich sich dieser Objektlibido zu bemächtigen und sich dem Es als Liebesobjekt aufzudrängen sucht. Der Narzissmus des Ichs ist so ein sekundärer, den Objekten entzogener."⁴⁰⁰

Als weitere Folge der Umwandlung der ersten zur zweiten Topik ist die Aufgabe der bisherigen Unterscheidung zwischen Autoerotismus und Narzissmus zu erwähnen. Primärer Narzissmus beschreibt nun einen hypothetischen Zustand vor der Ich-Bildung,

dessen Urbild das intrauterine Leben ist, welches im Schlaf wieder heraufbeschworen wird. "Wir führen jetzt im Sinne der Libidotheorie aus, dass der Schlaf ein Zustand ist, in welchem alle Objektbesetzungen, die libidinösen ebenso wie die egoistischen, aufgegeben und ins Ich zurückgezogen werden. Ob damit nicht ein neues Licht auf die Erholung durch den Schlaf und auf die Natur der Ermüdung überhaupt geworfen wird? Das Bild der seligen Isolierung im Intrauterinleben, welches uns der Schlafende allnächtlich wieder heraufbeschwört, wird so auch nach der psychischen Seite vervollständigt. Beim Schlafenden hat sich der Urzustand der Libidoverteilung wieder hergestellt, der volle Narzissmus, bei dem Libido und Ichinteresse noch vereint und ununterscheidbar in dem sich selbst genügenden Ich wohnen."⁴⁰¹ Im Schlaf wie auch in der somatischen Erkrankung werden alle Objektbesetzungen aufgegeben und ins Ich zurückgezogen.

In der gleichen Vorlesung "Die Libidotheorie und der Narzissmus" behandelt FREUD auch die begriffliche *Unterscheidung zwischen Narzissmus und Egoismus*: "Nun, ich meine, Narzissmus ist die libidinöse Ergänzung zum Egoismus. Wenn man von Egoismus spricht, hat man nur den Nutzen für das Individuum ins Auge gefasst; sagt man Narzissmus, so zieht man auch seine libidinöse Befriedigung in Betracht ... Man kann absolut egoistisch sein und doch starke libidinöse Objektbesetzungen unterhalten, insofern die libidinöse Befriedigung am Objekt zu den Bedürfnissen des Ichs gehört. Der Egoismus wird dann darauf achten, dass die Strebung nach dem Objekt dem Ich keinen Schaden bringe. Man kann egoistisch sein und dabei auch überstark narzisstisch, d. h. ein sehr geringes Objektbedürfnis haben und dies wiederum entweder in der direkten Sexualbefriedigung oder auch in jenen höheren, vom Sexualbedürfnis abgeleiteten Strebungen, die wir gelegentlich als 'Liebe' in einen Gegensatz zur 'Sinnlichkeit' zu bringen pflegen. Der Egoismus ist in all diesen Beziehungen das Selbstverständliche, Konstante, der Narzissmus das variable Moment."⁴⁰² In der Regel ziehe das Sexualobjekt einen

Anteil des Narzissmus des Ichs auf sich selbst, was als "Sexualüberschätzung" des Objekts bemerkbar werde. "Kommt noch die altruistische Ueberleitung vom Egoismus auf das Sexualobjekt hinzu, so wird das Sexualobjekt übermächtig; es hat das Ich gleichsam aufgesogen."⁴⁰³

2.7. Zusammenfassung des FREUDschen Narzissmus-Konzepts⁴⁰⁴

Bei aller oft disparaten Begrifflichkeit können wir folgende Entwicklungslinie und den möglichen Weg der Regression feststellen: "Autoerotismus - Primärer Narzissmus - Objektliebe (homosexuelle und heterosexuelle). Zurückziehung der Besetzung von den Objekten bereitet den Weg für den sekundären Narzissmus."⁴⁰⁵

FREUD geht vom Stadium des *Autoerotismus* aus. Es gibt ursprüngliche, archaische Triebe, die nach autoerotischer Befriedigung streben. Solche Betätigungen sind in der frühen Sexualentwicklung an allen erogenen Zonen zu beobachten, besonders an Mund, Anus und Genitalien. Es wird eine besondere Form der Befriedigung gesucht. Sie wird durch bestimmte Manipulationen bewirkt, "welche die Erregung an der entsprechenden erogenen Zone oder des besonderen Partialtriebs, der sich an der entsprechenden erogenen Zone ausdrückt, beruhigt"⁴⁰⁶. Eine autoerotische Betätigung ist eine "objektlose" Tätigkeit.

Der *primäre Narzissmus* ist jenes Stadium der infantilen Libido, bei der das Kind sich selbst zum Liebesobjekt nimmt. Das Ich ist das alleinige Objekt der Libido. So erfolgt in der Uebergangsphase vom Autoerotismus zum Narzissmus bereits eine Objektwahl, aber das Objekt fällt noch mit dem eigenen Ich zusammen. Es ist damit die besondere Art der Libidoorganisation bei den prägenitalen (oralen und analen) Triebentwicklungsstufen gemeint. Im Gegensatz zur autoerotischen Phase sind die Komponenten des Sexualtriebes zu einer Einheit zusammengefasst und streben nicht mehr selbständig nach Befriedigung.

Diese primäre Libidobesetzung des Ichs (des eigenen Körpers) ist der allgemeine und ursprüngliche Zustand der gesamten Libidoentwicklung. Sie dient der primären Identifizierung.⁴⁰⁷ Aus dieser primären Libidobesetzung bilden sich später die Objektbesetzungen. Urbild des primären Narzissmus ist der Zustand der "seligen Isolierung im Intrauterinleben".

In der *Objektliebe* wird ein Teil der libidinösen Besetzung des Selbst auf äussere Objekte übertragen.⁴⁰⁸ Es kommt zuerst zu einer homosexuellen Objektwahl, d. h. es wird ein Objekt mit gleichartigen Genitalien gewählt. In einer weiteren Stufe erfolgt die Wahl des heterosexuellen Objekts.

Beim *sekundären Narzissmus* wird die Libidobesetzung vom Objekt abgezogen und dem Ich zugeführt. Er entsteht durch die Einbeziehung von Objektbesetzungen; durch sukzessive Identifizierungen mit dem Bild des äusseren Objekts (des andern) und dessen Verinnerlichung fliesst Libido ins Ich zurück: "Infolge der Identifizierung mit aufgegebenen Objekten fliesst in dieser Phase Libido ins Ich (Selbst) zurück"⁴⁰⁹. Zu diesem Befund kommt es besonders nach dem Verlust von äusseren, mit Libido besetzten Objekten oder nach Kränkungen des Selbstwertgefühls und bei Liebesversagungen. Es handelt sich beim sekundären Narzissmus somit um eine regressive Wiederbesetzung des eigenen Ich mit Libido. Seine krankhafte Form zeigt sich z. B. nach Alice MILLER in folgendem Zustandsbild: "Die Partner (einschliesslich Sexualpartner) des 'grandiosen' Menschen sind ebenfalls narzisstisch besetzt. Die Anderen sind da, um ihr zu bewundern, und er selber ist ständig mit Leib und Seele damit beschäftigt, die Bewunderung zu bekommen (zu verdienen). Darin äussert sich seine quälende Abhängigkeit. Das Trauma der Kindheit wird wiederholt: Er ist immer das von der Mutter bewunderte Kind, aber zugleich spürt er, dass, solange seine Eigenschaften bewundert werden, er doch nicht als der, der er jeweils ist, geliebt wird."⁴¹⁰

Abschliessend sei noch auf den Vorschlag von SCHLEGEL hingewiesen, die Gemeinsamkeiten all dessen, was als Narzissmus bezeichnet wird, "durch den Begriff Selbstbezogenheit" auszudrücken: "Ein Narzisst bezieht sich immer auf sich selbst, umgekehrt: Insofern sich jemand auf sich selbst bezieht, ist er narzisstisch."⁴¹¹

3. DIE WEITERENTWICKLUNG DES NARZISSMUS-KONZEPTS IN DER ZEIT NACH FREUD

Weil FREUD seine Theorie des Narzissmus ausschliesslich am Beispiel des Sexualtriebes entwickelte und sein Konzept weder in seine dualistischen Triebtheorien noch in sein Strukturmodell explizit hineingenommen hatte, führte das zu einer uneinheitlichen Konzeption des Narzissmus. Auch konnte die rein energetische Konzeption des Narzissmus als blosser Besetzungsqualität und -verteilung von Libido auf die Dauer nicht befriedigen.⁴¹²

Zugleich haben die gesellschaftlichen Veränderungen der Narzissmus-Forschung einen völlig neuen Stellenwert eingeräumt. Die Welt wird für immer mehr Menschen zu einem Ort der Sinnleere und Beziehungslosigkeit. Sie leben in einer entfremdeten Welt. Als einziges Objekt der Zuwendung verbleibt die eigene Person. Das hat eine narzisistische Form der Lebensbewältigung zur Folge.

Die anschliessenden Ausführungen möchten auf einige wichtige Entwicklungen des Narzissmus-Konzepts hinweisen.⁴¹³

3.1. Der Primärzustand

Einen ersten Ansatzpunkt für die weitere Forschung bildete der von FREUD "entdeckte" Primärzustand (s. S. 155 f.). Es handelt sich dabei um den frühesten psychophysiologischen Zustand des Kindes. Er wird allgemein nach dem biologischen Modell als die pränatale Einheit von Mutter und Kind definiert. "Es muss sich um einen Zustand von Harmonie, Behagen, Spannungsfreiheit, fragloser Sicherheit und Geborgenheit handeln ... Der Fötus unterscheidet noch nicht zwischen sich selbst und den Objekten der Umwelt. Er erlebt das intrauterine Milieu nicht als etwas, das ausser ihm existiert, so dass es das 'ausser ihm', jedenfalls die umrissenen Objekte, noch nicht gibt. Aehnliche Zustände kann man auch, wenigstens für grosse Zeiträume, beim Säugling voraussetzen, der die nährenden und pflegenden Mutter noch nicht als ein von ihm getrenntes Objekt empfindet."⁴¹⁴ Dieses Stadium wird seit FREUD als "primärer Narzissmus" bezeichnet, ein Zustand grossartiger Unabhängigkeit von der Umwelt.

Einen anderen Weg schlägt BALINT ein. Er bezeichnet den Primärzustand als Stadium der "primären Liebe"⁴¹⁵. Im Gegensatz zu FREUD sieht er den Säugling anfänglich nicht objektlos, sondern bereits mit objektgerichteten Beziehungen ausgestattet. Mit Objekten sind jedoch nicht festumrissene Einheiten gemeint, wohl aber "diffuse, unbegrenzte und unzerstörbare Substanzen"⁴¹⁶. Die Umweltsbeziehung des Säuglings beschreibt BALINT als "harmonische Verschränkung" wie der Fisch mit dem Meer. Das bedeutet einen hohen Grad von Abhängigkeit und Störbarkeit durch die Umwelt. Nur im günstigsten Fall sei die Einheit von Mutter und Kind ein harmonischer Zustand.

Die Befriedigung dieser primären Liebe führt zu einem "stillen Wohlgefühl, einem unauffälligen, ruhigen, stillen Wohlbehagen"⁴¹⁷. Das Kind macht Bedürfnisse geltend, bei denen es ohne weiteres voraussetzt, dass die Interessen des Objekts

diesen völlig entsprechen. Jede Rücksicht auf den Partner als einer eigenständigen Persönlichkeit mit eigenen Bedürfnissen entfällt. Das Kind (das "Subjekt") erwartet ganz selbstverständlich die bedingungslose Erfüllung seiner Erwartungen. Es liebt eigentlich nicht, sondern wünscht geliebt zu werden: "Mich soll man lieben, immer, überall, auf jede Weise, meinen ganzen Körper, mein ganzes Ich, ohne jegliche Kritik, ohne die kleinste Gegenleistung meinerseits"⁴¹⁸. Diese primäre Objektbeziehung ist eine primitiv-egoistische Form der Liebe.

Beide Theorien - primärer Narzissmus und primäre Liebe - gehen jedoch vom *Modell der intrauterinen Einheit von Mutter und Kind* aus. Diese ist eine "nutritive Einheit", "bei der die Nahrung kontinuierlich fließt und ihre Zufuhr von wechselnden physischen und psychischen Bedürfnisspannungen unabhängig zu sein scheint, d. h. lediglich chemisch-humoral 'kontinuierlich' reguliert wird. Die gleiche intrauterine Einheit besteht auch bei der Pflege und dem Schutz des Kindes. Ein Teil dieser nutritiven Einheit bleibt beim Menschen in der Atmung erhalten... Erst eine Abschnürung von der Luftversorgung macht dem Menschen erschreckend bewusst, wie weitgehend in diesem Bereich eine natürliche und normalerweise kaum beachtete nutritive Versorgungseinheit gestört wird. Die postnatale Umstellung von einer parenteralen, kontinuierlich fließenden Ernährung zum periodischen Gefüttertwerden macht erst anwachsende Spannungen und deren Befriedigung sichtbar, was in gleicher Weise auch für die Pflege und den Schutz des Kindes zutrifft."⁴¹⁹

Auf dem Gebiet der intrauterinen Einheit von Mutter und Kind hat SPITZ mit seiner "Naturgeschichte der Mutter-Kind-Beziehungen im ersten Lebensjahr" Pionierarbeit geleistet. Diese engste Beziehung und Abhängigkeit zweier in so hohem Mass verschiedener Wesen wie Mutter und Kind nennt er, im Anschluss an den Soziologen SIMMEL, eine "*Dyade*"⁴²⁰. Man spricht auch von Dual-Einheit oder Dual-Union. In der Dyade vollzieht sich ein ständiges Geben und Nehmen, dessen einzelne Elemente sich stän-

dig verändern und verschieben. Es besteht eine andauernde Rückkopplung zwischen Mutter und Kind: "Jeder von beiden ist die Ergänzung des anderen, und während die Mutter das liefert, was das Kind braucht, liefert das Kind seinerseits (obwohl dies weniger allgemein erkannt wird) das, was die Mutter braucht."⁴²¹

Um überleben zu können, braucht das Neugeborene so viel Liebe und Zuwendung, dass die nachgeburtliche Zeit noch immer eine Dual-Einheit von Mutter und Kind darstellt. "Für das Neugeborene besteht die Umwelt gleichsam aus einem einzigen Individuum, der Mutter oder Ersatzmutter. Sogar dieses einzige Individuum wird von dem Neugeborenen nicht als eine von ihm selbst gesonderte Einheit wahrgenommen. Es ist ganz einfach ein Teil in der Ganzheit seiner Bedürfnisse und ihrer Befriedigung,"⁴²² SPITZ hält sich hier offensichtlich eng an FREUD und vermeidet eine Diskussion der "primären Liebe" von BALINT.

Alle Lustgefühle werden dem Kind durch die Mutter zuteil. Auf dieser Stufe kann das Kind ein äusseres Objekt noch nicht von seinem eigenen Körper unterscheiden. Es erlebt die Umgebung nicht als etwas, das von ihm getrennt ist. Darum wird auch die nahrungsspendende, bedürfnisbefriedigende Mutterbrust als ein Teil seiner selbst von ihm wahrgenommen.

Das Kind lebt auf einer objektlosen Stufe, die mit dem primären Narzissmus zusammenfällt. Es verfügt auch nicht über jene psychische Instanz, die als Ich bezeichnet wird. Das Ich ist in der psychoanalytischen Theorie jene Instanz, "die die Beziehungen zwischen Innen und Aussen, die Transaktionen zwischen Innenwelt und Umwelt vermittelt"⁴²³. Das Ich bildet sich erst allmählich durch behutsame Trennung des Kindes aus dieser Dyade. Während der Zeit der Dualunion ist das Ich der Mutter stellvertretend zugegen für das spätere Ich des Kindes. Die Mutter fungiert als "Hilfs-Ich"⁴²⁴, das ausserhalb des Kindes liegt.

Daraus wird ersichtlich, weshalb das Stadium des primären Narzissmus keine "Selbstliebe" ist; denn das Kind ist noch Ich-los und kennt die Grenzen seines Selbst noch nicht. Sein Glück ist nicht mit der Liebe seiner selbst identisch. Von Anfang an ist die Mutter die Vermittlerin jeder Wahrnehmung, Handlung, Einsicht und jedes Wissens: "Die Mutter ist der Repräsentant der Umwelt."⁴²⁵

Die Rolle der Affekte in dieser Dyade ist kaum zu überschätzen. Es ist wiederum zu betonen, dass es sich dabei um zwei grundverschiedene Wesen handelt: "auf der einen Seite die Mutter mit ihrer reifen, strukturierten Eigenpersönlichkeit, auf der anderen das Kind, dessen Individualität sich stufenweise entfaltet, entwickelt und festigt; beide stehen in einer fortwährenden zirkulären Wechselbeziehung zueinander. Weder Mutter noch Kind leben in einem Vakuum, sondern in einem sozialökonomischen Milieu, dessen primäre Bezugspersonen die unmittelbaren Familienglieder sind, während das weiter gefasste Bezugssystem aus der ethnischen Gruppe, der Kultur, der technischen Entwicklung, der Nation, der geschichtlichen Epoche und der Tradition besteht ... Alle diese Erörterungen haben genügend deutlich gemacht, dass Objektbeziehungen vom Entstehen des Objekt-Vorläufers zur Ausstattung der Mutter mit den Eigenschaften des Libido-Objekts führen."⁴²⁶

3.2. Zum Beginn der Objektbeziehungen

In der Zeit der Dyade lernt das Kind, ohne es zu wissen, Beziehungen zu einem Menschen aufzunehmen. Die Mutter ist für das Kind anfänglich noch kein äusseres Objekt, sondern ein Teil seiner selbst. Erst allmählich, nach SPITZ vom dritten Monat an, erfolgt der Uebergang vom Stadium des primären Narzissmus zu dem des "Objekt-Vorläufers" ⁴²⁷. Vom dritten Monat an reagiert das Kind auf ein von vorn dargebotenes und bewegtes Ge-

sicht eines Erwachsenen mit einem Lächeln. Das Gesicht muss sich bewegen, denn "Bewegung ist das wirksamste Hilfsmittel, um eine Figur vom Hintergrund zu trennen"⁴²⁸. Das Kind unterscheidet aber noch nicht zwischen bekannten und fremden Gesichtern. Es nimmt nur die Zeichengestalt von Stirn, Augen und Nase wahr, den menschlichen Partner erkennt es noch nicht.

Von diesem Zeitpunkt an merkt das Kind auch, dass es seinen eigenen Lauten zuhören kann und dass diese selbsterzeugten Laute sich von denen der Umwelt unterscheiden. Es kann zwar die Laute aus der Umwelt nicht beeinflussen, "aber es steht in seiner Macht, sich dadurch zu unterhalten, dass es seine eigenen interessanten Geräusche erzeugt oder auch damit aufhört"⁴²⁹. SPITZ ist der Ansicht, dass das eine der ersten Betätigungen sei, bei denen der Säugling seine *Allmacht* erlebe: "Die Bildung von Lauten an sich behält ihre Eigenschaft der Abfuhr, der Spannungsminderung, der Lust. Aber eine neue Lust ist in das Leben des Kindes gekommen: die Fähigkeit, etwas zu erzeugen, das es in einem anderen Sinnesbereich als Reiz empfangen kann. Jetzt, nach dem dritten Lebensmonat, können wir beobachten, wie der Säugling in seinen Lall-Monologen mit dieser Fähigkeit Versuche anstellt. Bald merken wir, wie das Kind ... sich sein eigenes Echo schafft, die erste akustische Nachahmung. Sechs Monate später wird es diese Erfahrung anwenden, wenn es Laute nachahmt, die es von seiner Mutter gehört hat. Diese Abfolge zeigt auch ein kleines Teilstück des Uebergangs von der narzisstischen Stufe, auf der das Kind sich selbst zum Objekt nimmt, zur Stufe der Objektbeziehungen im eigentlichen Sinn."⁴³⁰

Zwischen dem sechsten und achten Monat tritt eine entscheidende Wandlung ein. Das Kind reagiert nun nicht mehr mit einem Lächeln, wenn ein Fremder lächelnd und nickend an sein Bettchen tritt. Es verweigert den Kontakt, wendet sich ab und zeigt mehr oder weniger deutlich Angst. SPITZ nennt diesen Befund die "*Achtmonatsangst*"⁴³¹. Das Kind kann jetzt deutlich zwischen einem bekannten und einem fremden Gesicht unterscheiden. Weshalb zeigt

es Angst oder zumindest Aengstlichkeit, wenn ein Fremder sich ihm nähert? Die auftretende Angst ist nicht als eine Reaktion auf die Erinnerung an eine unangenehme Erfahrung mit einem Fremden zu verstehen. "Sie ist eine Reaktion auf die Wahrnehmung, dass das Gesicht des Fremden nicht mit den Gedächtnisspuren vom Gesicht der Mutter übereinstimmt."⁴³² Das Kind vermisst seine Mutter und reagiert auf ihre Abwesenheit mit Unlust. "Bei der Annäherung eines Fremden reagiert es darauf, dass dieser nicht die Mutter ist; die Mutter 'hat es verlassen'."⁴³³ Es wird in seinem Wunsch enttäuscht, die Mutter wieder zu haben.

Auf dieser Entwicklungsstufe hat sich *bereits eine echte Objektbeziehung* gebildet; die Mutter ist für das Kind zu seinem libidinösen Objekt geworden, zum Liebesobjekt. "Vor diesem Zeitpunkt können wir kaum von Liebe sprechen, denn es gibt keine Liebe, bis die geliebte Person von allen anderen unterschieden werden kann, und es gibt kein Liebesobjekt, solange es auswechselbar ist. Zur gleichen Zeit verändert sich die Art und Weise, wie das Kind mit seiner Umwelt umgeht und sie meistert ... es hat die Funktion des Urteilens und Entscheidens erworben. Das bedeutet eine Ich-Funktion auf einer höheren, verstandesmässigen Ebene der seelischen Entwicklung und eröffnet dem Kind neue Horizonte."⁴³⁴

Das Kind hat das Gesicht seiner Mutter ausgewählt und verleiht ihm eine einzigartige Stellung unter allen anderen Menschengesichtern. Ihr Gesicht wird von nun an eine Zeitlang bevorzugt und alle übrigen Gesichter, die anders sind, werden abgelehnt. Das Kind hat nun den Partner gefunden, zu dem es Objektbeziehungen im wahren Sinne des Wortes herstellen kann: die Mutter wurde zum libidinösen Objekt, zum Liebesobjekt.

Die Ausführlichkeit, mit der hier die Erkenntnisse von SPITZ auszugsweise wiedergegeben werden, möchte lediglich den unersetzlichen Stellenwert der Mutter (oder ihres Ersatzes) veranschaulichen. "Der Einfluss des affektiven Klimas innerhalb

der Dyade erleichtert oder erschwert die Versuche des Säuglings, so zu werden und zu handeln wie seine Mutter."⁴³⁵

Nachahmung und Identifizierung sind die Mittel, mit denen das Kind allmählich eine immer grössere Abhängigkeit von der Mutter erreichen kann. Denn: "Indem das Kind die Handlungen der Mutter nachahmt, wird es fähig, sich all das selbst zu beschaffen, was ihm früher die Mutter verschafft hatte"⁴³⁶.

Wir sind davon ausgegangen, dass das (primär) narzisstische Stadium bis zum Alter von etwa drei Monaten dauert, d. h. nach SPITZ, bis der Objekt-Vorläufer sich bildet (die Phase des Lächelns, s. S. 169 f.). Die stufenweise Entwicklung führt zur Bildung von echten Objektbeziehungen. Während dieser ganzen Zeit entfalten sich natürlich auch die Triebe in Verbindung mit der Befriedigung der oralen Bedürfnisse des Säuglings. Die Mutter befriedigt diese Bedürfnisse. Sie wird dadurch zum Ziel aggressiver und libidinöser Triebe des Säuglings. Sie wird anfänglich noch nicht als unveränderliches und einheitliches Objekt wahrgenommen. Nach SPITZ hat der Säugling während dieser Phase *zwei Objekte*: "das schlechte Objekt, gegen das sich die Aggression richtet, und das gute Objekt, dem sich die Libido zuwendet"⁴³⁷. Das schlechte Objekt weigert sich, die Bedürfnisse des Kindes zu befriedigen; das gute Objekt befriedigt diese. Durch unzählige Wiederholungen dieser Wechselbeziehungen mit der Mutter kommt es schliesslich zu einer Vereinigung der Bilder von der guten und der schlechten Mutter. Nach dem sechsten Monat verschmelzen beide im Bild der einzigen Mutter, dem Liebesobjekt im eigentlichen Sinn. "Gut" heisst in diesem Zusammenhang "angenehm"; "böse" meint "unangenehm, schmerzhaft". Ein "böses" Objekt kann nicht länger als Funktion eigener Aktivität erlebt werden. Es setzt den ersten Trennungsstrich zwischen Innen und Aussen, zwischen Selbst und Nicht-Selbst. Diese Erscheinungen bezeichnet LOCH als "Spaltungsprozesse, durch welche zunächst zwei Ich-Kerne entstehen, die wir einem durch

die Funktion des Wahrnehmens und Handelns gekennzeichneten 'Zentral-Ich' gegenüberstellen können. Ein Ich-Kern repräsentiert ein 'gutes', und ein zweiter repräsentiert ein 'böses' Objekt." Durch fortschreitende Entwicklung werden beide an der (gleichen) Mutter erlebt; "genauer: wird ihr wirkliches 'Gut-' respektive 'Böse-Sein' durch Projektionen dieser intrapsychischen Objekte deformiert, und zwar so, dass sie zuzeiten sehr gut ist, und zu anderen Zeiten als dieselbe Person aber sehr böse."⁴³⁸ Daraus entsteht auch die Möglichkeit, Gefühle von Trauer und Verzweiflung zu äussern, worüber gleich anschliessend referiert wird.

Abschliessend sei nochmals auf die äusserst wichtige Bedeutung der Atmosphäre der Geborgenheit für das Kind hingewiesen. Wir haben gesehen, dass diese durch stabile und verlässliche Objektbeziehungen zustande kommt. ERIKSON nennt das "*Urvertrauen*"⁴³⁹. Nur auf dieser Basis können die späteren Enttäuschungen verarbeitet werden. Und nur auf der ungestörten Mutter-Kind-Beziehung erwirbt der Mensch die Fähigkeit, soziale Beziehungen mit ihren inhärenten Bindungen herzustellen. Wenn die Dyade Mutter-Kind nicht mit Libido besetzt werden kann, wird auch die spätere Abgrenzung zwischen dem Ich des Kindes und der Mutter als äusseres Objekt nie richtig gelingen.

CARUSO hat darauf hingewiesen, dass der primäre Narzissmus eine Liebe zur Dyade bedeute und nur in der Dyade erlebbar sei. Es sei eine Liebe "zu einem noch nicht individuellen Zustand, aus dem sich das spätere Ich entwickeln kann. Der primäre Narzissmus ist, übertrieben ausgedrückt, eine bereits sozialisierte Liebe und die gelungenen Sozialisation wird das Ergebnis der primär narzisstischen Liebe sein ... Tiefenpsychologisch gesehen entsteht daraus die ergänzende Erkenntnis: ein Mensch wird imstande sein, seine Nächsten zu lieben, so wie der Nächste ihn ursprünglich geliebt hat."⁴⁴⁰

3.3. Die Urverunsicherung

Die psychoanalytische Narzissmustheorie geht vom harmonischen, spannungsfreien und sichere Geborgenheit schenkenden Primärzustand aus. Mit zunehmenden Bedürfnissen und Interessen erfährt das Kind die Wirklichkeit der Aussenwelt und stösst auf deren nicht nur gute, d. h. angenehme Qualität. "Es muss erfahren, dass sein Schreien die Mutter nicht sofort herbeiholt, ein Hunger nicht gleich gestillt wird, das Essen nicht immer gleich gut schmeckt, das Spielzeug nicht seinen Wünschen gehorcht, dass es ins Bett gelegt wird, auch wenn es nicht will."⁴⁴¹ So erfährt das Kind aus diesen Unlusterlebnissen, dass es etwas gibt, das mit ihm nicht identisch ist. Es entstehen dadurch die ersten inneren Bilder der eigenen Person, die Selbstrepräsentanzen, und die Bilder der äusseren Objekte, die Objektrepräsentanzen. Beide können nun als getrennte Einheiten erlebt werden.

Das Kind nimmt wahr, dass sein Bedürfnis und dessen Befriedigung nicht eng aneinander gekoppelt sind. Das führt zu einer ersten *Unterscheidung von Subjekt und Objekt*. Diese wird als Trennung erlebt. "Da die Objekte (im Gegensatz zu der als diffus und unabgrenzbar angenommenen Umwelt) zunächst vorwiegend als Ursachen von Frustrationen wahrgenommen werden, haben die Objektrepräsentanzen vor allem Unlustvolles, das Selbst hingegen Lustvolles zum Inhalt."⁴⁴²

Mit der Fähigkeit, Befriedigung aufzuschieben, lernt das Kleinkind, grössere Versagungen zu ertragen. "Das ist von lebenswichtiger Bedeutung, denn letztlich ist die Fähigkeit, Versagungen zu ertragen (Frustrationstoleranz) der Ursprung des Realitätsprinzips. Das Realitätsprinzip stellt eine Umwegfunktion dar: Die unmittelbare Triebbefriedigung muss aufgegeben werden, damit durch einen Aufschub später eine angemessene Befriedigung möglich wird (...). Diese Fähigkeit, die Triebbefriedigung aufzuschieben, eine Verzögerung der Spannungs-

abfuhr zu ertragen, ein sofort statthabendes und vielleicht ungewisses Vergnügen aufzugeben, um die Gewissheit eines späteren Lustgewinns einzutauschen, ist ein folgenschwerer Schritt in der Humanisierung des Menschen."⁴⁴³

Damit ist festgehalten, dass die Erfahrung der Realität einen enormen Anreiz für die Ich-Entwicklung bedeutet; zugleich führt sie aber zu einer schwer erträglichen Enttäuschung und Verunsicherung. Denn das Kind ist völlig von der Mutter abhängig, die nicht immer sofort seine Bedürfnisse befriedigt. Diese Enttäuschung geht mit Gefühlen von Angst, Hilflosigkeit, Aerger und Wut einher. "Da das Kind noch nicht über die Möglichkeit verfügt, sich den Unlusterfahrungen zu entziehen oder sie durch Abwehrmechanismen unschädlich zu machen, und da es auch bei sorgfältiger Pflege unmöglich ist, diese Unlusterfahrungen stets in erträglichen Grenzen zu halten, werden Angst und Aerger immer wieder einmal die Grenze des Reizschutzes durchbrechen und traumatische Erfahrungen von Hilflosigkeit, Ohnmacht und Erschöpfung herbeiführen."⁴⁴⁴

Dem Kleinkind bleibt damit diese äusserst schmerzliche Erfahrung nicht erspart: auf die Phase der grossartigen, behaglichen und sicheren Harmonie folgt das genaue Gegenteil, die Entmachtung und Hilflosigkeit. Diese als katastrophal erlebte Erfahrung bezeichnet HENSELER mit "Urverunsicherung" und vergleicht sie mit den Mythen vom Himmelssturz der Engel und von der Ausweisung aus dem Paradies⁴⁴⁵: "Dieser Erfahrung und ihrer traumatischen Wirkung scheint kein Mensch zu entgehen, obwohl es grosse Unterschiede in der Häufigkeit und dem Ausmass dieser Erfahrungen geben muss. Die enormen Anstrengungen, die nicht nur das Kind, sondern jeder Mensch sein ganzes Leben lang unternimmt, um seine innere Sicherheit, sein Selbstgefühl zu schützen, und die relative Leichtigkeit, mit der Menschen - jedenfalls in unserer Kultur - zu verunsichern sind, sprechen für den katastrophalen Charakter dieser Verunsicherung."

3.4. Das Selbstwertgefühl

Damit nehmen wir nochmals einen Begriff auf, den bereits FREUD eingeführt hatte (s. S. 160), der nun aber in einem neuen Licht erscheint: das Selbstwertgefühl. Es wird in der heutigen Literatur meist mit Selbstwertgefühl bezeichnet, weil es das Gemeinte noch besser ausdrückt. Selbstwertgefühl bedeutet einen affektiven Zustand, bei dem ich mich selbst als eine wertvolle Grösse erlebe; ich selbst bedeute mir einen Wert. Mit "Wert" ist in diesem Zusammenhang keine besondere moralische Wertung gemeint; der Ausdruck wird hier mehr im Sinne von Gefühlsqualitäten verstanden. "Diese affektiven Werte, sozusagen 'Wert-Zeichen' sind es, die allen Repräsentanzen ihre besondere Bedeutung für das Ich geben."⁴⁴⁶ Damit können wir das Selbstwertgefühl noch genauer als andauernde Wertbesetzung der Selbstrepräsentanz, d. h. des inneren Bildes von der eigenen Person, bezeichnen.

Das kann uns auch die alltägliche Erfahrung verständlicher machen, dass Menschen mit einem niedrigen Selbstwertgefühl sich gerne auf sich selbst konzentrieren: Ihr Unwertgefühl verursacht einen dauernden Schmerzzustand, mit dem sich ihr Ich ständig auseinandersetzen muss, was zu einer depressiven Reaktion führen kann.

JOFFE und SANDLER⁴⁴⁷ haben versucht, den Narzissmus aus der klaren Unterscheidung zwischen Gefühlen und Trieben abzuleiten, indem sie ihn als einen affektiven Zustand des Selbstwertgefühls bezeichneten. Nach ihnen sind die Triebe nicht das einzige Bedürfnis, das es zu befriedigen gilt. Es gibt darüber hinaus das allgemeinmenschliche Bedürfnis nach Sicherheit und Wohlbefinden, das keinesfalls mit der Triebbefriedigung gleichgesetzt werden kann. Nebst triebhafter Lusterfüllung gibt es ein Streben, das einen Zustand des Wohlbefindens, der Sicherheit und Geborgenheit erreichen möchte. Ein Mangel an letzterem führt zu Minderwertigkeitsgefühlen, Angst, Unbehagen, man-

gelnder Selbstachtung, Scham und Schuld. Narzisstische Störungen sind aus dieser Sicht "Abweichungen von einem Idealzustand des Wohlbefindens".

Ohne auf die Triebbegriffe zurückzugreifen kann man den *Narzissmus als die affektive Einstellung zu sich selber* bezeichnen. Entspricht diese der Realität, spricht man von einem "gesunden" Narzissmus; ist sie nicht realitätsgerecht, liegt eine "narzisstische Störung" vor.

Damit ist auch die Psychoanalyse in ein neues Entwicklungsstadium getreten. Ausgehend von einer Psychologie des Unbewussten (Es-Psychologie) über die Erforschung des Ichs (Ich-Psychologie) steht heute durch die Narzissmusforschung die Beschäftigung mit dem Selbst im Vordergrund.

JOFFE und SANDLER, ebenso ARGELANDER⁴⁴⁸ haben aufgezeigt, dass das Selbstwertgefühl dem Streben des Individuums nach Sicherheit und Wohlbefinden dient. Sie stellen dem triebhaften FREUD'schen Lustprinzip ein Sicherheitsprinzip affektiv-narzisstischer Natur gegenüber. Dieses dominiert das Lustprinzip, denn ohne ein Mindestmass an Sicherheit und Angstfreiheit ist eine Triebbefriedigung nicht möglich. Es gilt aber auch das Umgekehrte: eine Triebbefriedigung bringt nicht zwangsläufig einen Zustand des Wohlbefindens mit sich.

Nach welchem Modus erfolgt die Regulation des Selbstwertgefühls? Sie vollzieht sich nach dem *Prinzip der Homöostase der Gefühle*. Es ist das Prinzip, "dass alle Organismen gegenüber den sich verändernden Lebensbedingungen die Tendenz zeigen, das von ihnen erreichte Gleichgewicht (...) zu erhalten oder wiederherzustellen. So werden z. B. trotz dauernd wechselnder äusserer und innerer Bedingungen die Körpertemperatur oder der Zuckerspiegel des Blutes oder der osmotische Druck in engen Grenzen konstant gehalten"⁴⁴⁹. Sobald ein Kräftesystem aus dem Gleichgewicht (Homöostase) gerät, erfolgt eine korrigierende Reaktion, durch die der Ausgangszustand wiederhergestellt wird.

Damit kann z. B. eine schlechte sportliche Leistung aufgefangen werden im Eingeständnis: Es stimmt, ich bin eine sportliche Null; dafür holt mich im Klavierspiel keiner so schnell ein. Dadurch wird das Selbstwertgefühl im Gleichgewicht gehalten.

3.5. Das Selbst

Erstmals erarbeitete HARTMANN eine klare Definition des Ichs in Abgrenzung zum Selbst.⁴⁵⁰ Das *Ich* ist nicht gleichzusetzen mit "Persönlichkeit" oder "Individuum". Es ist nicht dasselbe wie das "Subjekt" im Gegensatz zum "Objekt" der Erfahrung, und es ist keinesfalls nur das "Bewusstsein" oder das "Gefühl" des eigenen Selbst. Das Ich "ist ein Teilgebiet der Persönlichkeit und wird durch seine Funktionen bestimmt"⁴⁵¹. Solche Funktionen sind die Koordination, Differenzierung und Integration von Wahrnehmung, Denken und Handeln. Diese Ich-Funktionen dienen alle der aktiven Anpassung zur Bewältigung der Wirklichkeit. Viele dieser Ich-Funktionen sind objektgerichtet. Wenn wir den Narzissmus nur als "libidinöse Besetzung des eigenen Ichs" definieren, wäre das ein Widerspruch in sich selbst.

Bei der Anwendung des Begriffs Narzissmus werden oft zwei verschiedene Gegensatzpaare in eins verschmolzen: "Das eine bezieht sich auf das Selbst (die eigene Person) im Gegensatz zum Objekt, die andere auf das Ich (als ein psychologisches System) im Gegensatz zu den anderen Teilstrukturen der Persönlichkeit. Das Gegenteil von Objektbesetzung ist jedoch nicht Ich-Besetzung, sondern Besetzung der eigenen Person, d. h. Selbstbesetzung ... Es trägt deshalb zur Klärung bei, wenn wir *Narzissmus als Libidobesetzung* nicht des Ichs, sondern *des Selbst* definieren."⁴⁵²

Das Ich ist ein Funktionssystem mit festen Grenzen, welche durch die individuellen Fähigkeiten und Möglichkeiten bestimmt sind. Das *Selbst* ist ein System mit variablen Grenzen. Diese Grenzen erstrecken sich weit über die Persönlichkeitsgrenzen hinaus. Sie können aber auch auf eine einzige Handlung oder auf ein einziges Ziel zusammenschrumpfen. Als Beispiel für eingeengte Selbstgrenzen steht eine Person, die sich selbst nichts zutraut und weit hinter ihren Möglichkeiten der Realitätsbewältigung zurückbleibt. Erweiterte Selbstgrenzen hat z. B. jene Mutter, die ihr Kind zur Projektionsfigur ihrer eigenen unbewussten Wünsche macht. Das Selbst ist eine dynamische Organisation. Sein Vertreter (die Selbstrepräsentanzen) können in allen drei psychologischen Systemen (Es, Ich, Ueber-Ich) vorhanden sein. Eine dieser Repräsentanzen ist das Ideal-Selbst.

3.6. Das Ideal-Selbst

Das erwähnte Homöostase-Modell (s. S. 177) dient der heutigen Narzissmus-Forschung als Rahmen für eine Neudefinition des Narzissmus. So sehen JOFFE/SANDLER "den Narzissmus und die narzisstischen Störungen als Abweichung von einem Idealzustand des Wohlbefindens"⁴⁵³. Mit "Idealzustand" meinen sie "einen Zustand des Wohlbefindens, einen Zustand, der grundlegend gefühlsbedingt ist und normalerweise mit harmonischen und gut integrierten Funktionen aller biologischen und seelischen Strukturen einhergeht". Es ist ein Zustand hohen Selbstwertgefühls, den ein Mensch zeitlebens aufrechterhalten oder wiedererlangen möchte. Dieser Idealzustand "ist mit Gefühlen von Sicherheit und Geborgenheit eng verbunden. Er ist der Gegenpol zu Gefühlen von Schmerz, Angst oder Unbehagen und verhält sich zu diesen wie bei einem Kleinkind der Zustand der körperlichen Satttheit und Zufriedenheit zur Unlust der Triebspannung"⁴⁵⁴.

Aus diesem Streben nach dem Idealzustand entwickeln sich zuerst affektive, später auch Wert-Besetzungen von Selbst- und Objektrepräsentanzen. Solche Gütemassstäbe sind die Inhalte psychischer Idealstrukturen. Eine dieser Idealstrukturen ist das "Ideal-Selbst". SANDLER et alii haben diesen Begriff eingeführt. Darunter verstehen sie "die besondere individuelle Form der Selbstrepräsentanz ... die gefühlsmässig zu jeder Lebenszeit bewusst oder unbewusst für die Verkörperung des Idealzustandes gehalten wird"⁴⁵⁵. Davon zu unterscheiden ist das "idealisierte Selbst", welches eine spezielle Form des Ideals bezeichnet, die sich dann ergibt, wenn sich das Kind zu Abwehrzwecken grösser machen muss.⁴⁵⁶

So steht neben dem realen oder aktuellen Selbst, welches den jeweils tatsächlichen Zustand der eigenen Person widerspiegelt, das Ideal-Selbst, d. h. jene Form der Selbstrepräsentanz, die in der konkreten Situation bewusst oder unbewusst für die Verkörperung des Idealzustandes gehalten wird. Man kann sagen, dass es dem narzisstischen "Ichideal" oder "Ideal-Ich" von FREUD inhaltlich entspricht;⁴⁵⁷ nur wird das Ideal-Selbst nicht aus dem Triebgeschehen abgeleitet (wie das FREUDsche Ichideal), sondern aus der Dimension der Affekte. Jedenfalls zeigt sich hier wiederum, dass die Psyche Verluste von Befriedigung nicht einfach hinnimmt, sondern zu ersetzen sucht. So trägt jeder Mensch "neben dem realen Bild der eigenen Person in sich ein dunkles, kaum bewusstes, aber erschliessbares Idealbild seiner selbst, welches ihm die Gewissheit gibt, dass er bei allen tatsächlichen Fehlern und Mängeln im Grunde doch 'ganz in Ordnung' ist"⁴⁵⁸. Das ist eben dieses Ideal-Selbst.

Die Bedeutung des Ideal-Selbst ist auch in der Feststellung von FREUD enthalten: "Was er (der Mensch, d.V.) als sein Ideal vor sich hin projiziert, ist der Ersatz für den verlorenen Narzissmus seiner Kindheit, in der er sein eigenes Ideal war"⁴⁵⁹.

KERNBERG versteht unter Ideal-Selbst die Phantasien und Selbstrepräsentanzen von Macht, Reichtum, Allwissenheit und Schönheit, welche das Kleinkind für starke orale Versagung, Wut und Neid entschädigen.⁴⁶⁰

Für HENSELER hat das Ideal-Selbst eine Art "Pufferfunktion" und spielt eine wichtige Rolle für die Stabilisierung des Selbstwertgefühls: "Würden wir uns jeweils so fühlen, wie es dem realen Bild unserer Person entspricht, würden wir ständig in unserem Schuldgefühl hin und her gerissen sein. Das Ideal-selbst kann diese Schwankungen dämpfen, indem es dem Ueber-Ich und der Aussenwelt gleichsam versichert: Tatsächlich bin ich heute miserabel, aber das ist nur vorübergehend, eigentlich und im Grunde bin ich gut."⁴⁶¹ Dadurch werden mögliche Spannungen zwischen dem Ideal-Selbst und der Realität nicht als tiefgreifende narzisstische Kränkungen erlebt, sondern führen zu angepassten "Schamsignalen", die den Ehrgeiz erhöhen, den eigenen akzeptierten Zielen gerecht zu werden. Durch die Pufferfunktion des Ideal-Selbst entsteht ein Zustand der Unabhängigkeit von direkten narzisstischen Bestätigungen. Das ist wiederum die Voraussetzung für einen Grundbestand an Vertrauen in die eigenen Fähigkeiten.

Die folgenden Repräsentanzen konstituieren nach SANDLER et al. das Ideal-Selbst⁴⁶²:

1. Identifizierungen mit geliebten, bewunderten oder gefürchteten Personen. (Nach KOHUT ist das die "idealisierte Elternimago", s.S. 186.)
2. Identifizierungen mit dem Bild des guten Kindes, wie es in den Augen der Eltern sein sollte.
3. Identifizierungen mit Formen des eigenen idealisierten Selbst. (Nach KOHUT das "Grössen-Selbst", s. S. 185.)
4. Das Wissen um die eigenen potentiellen Fähigkeiten, welches unabhängiger macht von den aktuellen Erfolgserlebnissen durch Akzeptierung, Lob und Bewunderung. (Deshalb spricht HENSELER von der "Pufferfunktion".)

Zur begrifflichen Klarstellung sei nochmals daran erinnert, dass das Ich-Ideal die aufgezwungenen Massstäbe der Eltern und der Kultur repräsentiert; das Ueber-Ich garantiert deren Einhaltung. Letzteres entsteht durch Uebernahme (Introjektion) der elterlichen Autorität und ihrer Normen.

Das Ideal-Selbst entsteht aus der Verinnerlichung der idealen Aspekte des eigenen Selbst und der Elternbilder; es wird damit zum Vertreter der eigenen akzeptierten Werte (Identifizierung).

Wir verstehen nun besser, weshalb für SANDLER das Ideal-Selbst dem höchsten Grad von Wohlbefinden und zugleich narzisstischer Befriedigung entspricht: je geringer die Diskrepanz zwischen dem realen Selbst und dem Ideal-Selbst ist, desto grösser ist das Selbstwertgefühl. SCHLEGEL kommentiert: "Es bestehen also enge Beziehungen zwischen Wohlbefinden, Narzissmus und Selbstwertgefühl. Dieser Idealzustand begleite normalerweise ein harmonisches und integriertes psychobiologisches Funktionieren. Sein Gegenpol sei der Schmerz als ein Grundgefühl, das alle Formen von Unlust, einschliesslich der Triebspannung und der Angst gemeinsam sei. Es sei das Ziel der Ich-Funktion, diesen Gefühlszustand zu erlangen und zu erhalten. Das Idealselbst ist aber nicht immer gleich. Es wandelt sich im Zusammenhang mit den Erlebnissen im Elternhaus, in der Schule und in andern sozialen Situationen. Es können sogar verschiedene ideale Selbstbilder recht stark voneinander abweichen."⁴⁶³

3.7. Das narzisstische Regulationssystem⁴⁶⁴

Es wurde bereits auf die Entwicklung der Psychoanalyse von der mehr bekannten Triebregulation mit es- und ich-psychologischer Ausrichtung zur realtiven Eigenständigkeit eines narzisstischen Regulationssystems hingewiesen (s. S. 177). Unter der Regulation des Narzissmus "versteht man die Aufrechterhal-

tung eines affektiven Gleichgewichts bezüglich der Gefühle von innerer Sicherheit, Kohärenz und Kontinuität, von Wohlbefinden, Selbstwertgefühl und Selbstvertrauen ..."⁴⁶⁵ Dieses affektive Gleichgewicht bezieht sich also auf die Regulation des Selbstwertgefühls und nicht etwa auf die Entspannung nach der Triebabfuhr.

Das narzisstische System entwickelt sich aus dem harmonischen Primärzustand. Die wachsenden und unvermeidlichen Versagungen des extrauterinen Lebens erschüttern diesen behaglichen Primärzustand. Es kommt zur "Urverunsicherung". Diese hat zwei wichtige Konsequenzen: Einmal bietet sie einen enormen Anreiz für die Ich-Entwicklung, es kommt zur fragmentarischen Trennung von Person und Objekten. Dann führt diese Urverunsicherung auch zu traumatischen Erfahrungen von Hilflosigkeit, Ohnmacht und Erschöpfung. Um den persönlichen Misserfolg auszugleichen und der drohenden Erschütterung des Selbstwertgefühls zu entgehen, stehen nach HENSELER *vier Kompensationsmöglichkeiten* zur Verfügung⁴⁶⁶:

3.7.1. Regression: Das Kleinkind beginnt eben erst, Phantasie und Realität zu unterscheiden. Eine drohende Verunsicherung kann nun dadurch aktiv vorweggenommen werden, indem "durch Phantasie und Agieren (unreflektiertes Umsetzen der Phantasie in Handlung) die eben gewonnene Individualität oder persönliche Identität wieder aufgegeben wird zugunsten von Verschmelzungsphantasien"⁴⁶⁷. Man möchte die eigene Identität zugunsten der Wiederverschmelzung mit dem "ozeanischen Gefühl" des Primärzustandes aufgeben. Beim Erwachsenen zeigt sich das etwa im Bedürfnis, ganz eins zu sein mit dem unbegrenzten All, in der "Welt" oder in der Luft ganz aufzugehen.⁴⁶⁸

3.7.2. Verleugnung und Idealisierung: Ein sicheres Selbstwertgefühl bewahren kann man auch dadurch, dass man tatsächliche oder vermeintliche Mängel der eigenen Person verleugnet und durch Phantasien des Gegenteils ersetzt. Das kann etwa nach der Formel geschehen: "Es stimmt gar nicht, dass ich ein

Versager bin, im Gegenteil, ich bin ein verkanntes Genie"⁴⁶⁹. Eine verständige Erziehung macht dieses "Spiel" mit, indem sie den Kindern Illusionen von Grossartigkeit vermittelt, um den Schock der Realitätsbegegnung auszugleichen. Die Eltern betonen dann, wie lieb, wie gross, wie stark, wie klug sie schon seien. Die Eltern "spüren offenbar, dass das Kind die bare Realität noch nicht ertragen kann, ohne Schaden zu nehmen. Darüber hinaus vermitteln sie dem Kind sogar den Eindruck, auch sie fühlten sich sicher, grossartig, besässen Macht und Grösse, Allwissenheit, Tugend, Einmaligkeit"⁴⁷⁰. Das Kind braucht offenbar lange Zeit das Gefühl, ein grossartiges Geschöpf zu sein, das von idealen und allmächtigen Personen umgeben ist.

Indem die Eltern ein Stück weit dem Kind in die Verleugnung und Idealisierung folgen, helfen sie ihm, Lust an sich selbst zu finden. Damit kontrollieren sie auch seine Grössenphantasien, damit sie nicht allzu realitätsfremd werden. Und sie helfen dem Kind, sich allmählich von ihnen innerlich frei zu machen. Indem die Eltern weiterhin mit dem Kind kommunizieren, bieten sie ihm die Rückkehr zur Realität an.⁴⁷¹

Die Erfahrung der eigenen Ohnmacht, Unterlegenheit, Wertlosigkeit und Abhängigkeit angesichts der Realität werden als wirkliche Versagungen (Frustrationen) erlebt. Sie werden im Begriff der *"narzisstischen Kränkungen"* zusammengefasst, d. h. das Selbstwertgefühl wird gekränkt. Wer realisieren muss, dass ihm nicht die Macht und Bedeutung zukommt, die er sich eingebildet hat; wer erfährt, dass er nicht Herr über sein Schicksal ist; wer sich nur als ein hochentwickeltes Tier vorkommt: der erleidet durch diese und andere Erfahrungen einen Verlust an Selbstwertgefühl.

Als Entschädigung für diese narzisstische Niederlage bilden sich zwei Ersatzstrukturen, die KOHUT mit "Grössen-Selbst" und "idealisierte Elternimago" bezeichnet.⁴⁷² Diese Strukturen gestatten sozusagen die Fortsetzung des Narzissmus auf einem entwicklungsmässig höheren Niveau.

Das Gleichgewicht (Homöostase) des primären Narzissmus wird durch die unvermeidlichen Begrenzungen der mütterlichen Fürsorge gestört, aber das Kind ersetzt die vorherige Vollkommenheit durch das *Grössen-Selbst*. KOHUT versteht darunter ein "grandioses und exhibitionistisches Bild des Selbst"⁴⁷³.

"Grandios" und "exhibitionistisch" beziehen sich "auf ein breites Spektrum von Erscheinungen, das sich von der egozentrischen Einstellung des Kindes mit seiner ungehemmten Lust an der Bewunderung und von den groben Wahnvorstellungen des Paranoikers und den grob-sexuellen Handlungen des erwachsenen Perversen bis zu den Aspekten der subtilsten, hochgradig zielgehemmten und nicht-erotischen Befriedigung Erwachsener über sich selbst, ihre Wirkung und ihre Leistung erstreckt"⁴⁷⁴.

Die unlustvolle Begegnung mit der Wirklichkeit wird somit ausgeglichen durch Vorstellungen von der eigenen Grösse: Ich bin eigentlich vollkommen. Die Vollkommenheit und Macht wird ins eigene Selbst verlegt. Diese Realitätsverleugnung wird durch die meisten Märchen und Kinderbücher verstärkt, indem sie etwa den kleinen Helden als Besitzer eines mächtigen Imperiums zeigen oder ihn als Alles-Könnner und Mordskerl auftreten lassen. Ebenso unterstreichen viele Spielzeuge die angenehme Vorstellung der eigenen kindlichen Grösse. Die Unterstützung solcher Aspekte des idealisierten kindlichen Selbst ist sehr wünschenswert. Die Verleugnung der eigenen "Kleinheit" des Kindes ist ein durchaus normaler Vorgang. Dadurch wird die anfängliche Verschmelzung von Selbst und Objekt in der Dyade abgelöst durch die Entdeckung der eigenen Identität.

KOHUT wählte den Begriff "Grössen-Selbst" (ursprünglich narzisstisches Selbst) aus zwei Ueberlegungen: einmal sei das Selbst im allgemeinen mit Libido besetzt, und deshalb wäre der Ausdruck "narzisstisches Selbst" eine Tautologie; ferner habe der Begriff Grössen-Selbst eine stärkere Vorstellungskraft als der Ausdruck narzisstisches Selbst.⁴⁷⁵

Verständnisvolle Eltern und Umwelt unterstützen nicht nur, wie erwähnt, die Verleugnung der kindlichen Ohnmacht durch die Bildung des "Grössen-Selbst". Sie zeigen dem Kind auch gleichzeitig, wie mächtig und stark sie (die Eltern) sind, welche Allwissenheit und Einmaligkeit sie selbst besitzen. Dieses Verhalten erleichtert es dem Kind, die aufgegebenen idealisierten Vorstellungen von sich selbst (vgl. Urverunsicherung, S. 174 ff.) in seine Eltern hinein zu verlegen. KOHUT nennt diese projektive Identifizierung mit den Eltern die "*idealisierte Elternimago*". Durch seine engen Beziehungen zu den Eltern kann das Kind an den von sich selbst in die Eltern verlegten idealisierten Vorstellung teilnehmen. Das kann etwa mit der Formel ausgedrückt werden: Ihr seid zwar vollkommen, aber ich bin ein Teil von euch.⁴⁷⁶ Von "Imago" wird in der Psychoanalyse gesprochen, wenn es sich nicht um jemand handelt, wie er wirklich ist oder war, sondern um subjektive Vorstellungen. Hier werden die Eltern mit absoluter Macht und Vollkommenheit ausgestattet. Natürlich erschöpft sich die Beziehung des Kindes zu seinen Eltern nicht allein in dieser Idealisierung, es gehört auch echte Objektliebe dazu.

Nach KOHUT bilden das Grössen-Selbst und die idealisierte Elternimago die beiden wesentlichen narzisstischen Konfigurationen. Sie arbeiten nach den Grundsätzen: "Ich bin vollkommen" (Grössen-Selbst) und "Du bist vollkommen, aber ich bin ein Teil von dir" (idealisierte Elternimago). In beiden wird ein Teil der ursprünglichen Erfahrung narzisstischer Vollkommenheit trotz ihrer Gegensätzlichkeit bewahrt.⁴⁷⁷ Die Bildung des Grössen-Selbst ist ein erster, aber notwendiger Schritt in der Entwicklung zu einer reifen narzisstischen Haltung. Charakteristisch dafür sind die Phantasien von der eigenen Macht und Grösse und entsprechend dazu auch das Bedürfnis und die Erwartung, auch gebührend bestaunt und bewundert zu werden. KOHUT sieht darin einen Zusammenhang mit dem Exhibitionismus der FREUDschen Sexualtheorie. Deshalb habe das Kind Freude daran, nackt herumzuspringen, um u. a. Aufmerksamkeit

zu finden und bewundert zu werden.⁴⁷⁸

3.7.3. Angleichung an die Realität: Mit fortschreitender Entwicklung des Kindes wird die Idealisierung der eigenen Person sowie diejenige der Eltern durch realitätsgerechtere Bilder ersetzt. Das Kind kommt zu einer realistischen Selbsteinschätzung und zu einer sichereren Beurteilung der Mitmenschen.

"Eigene Fehler und Schwächen werden dann ebenso wie Enttäuschungen durch die Beziehungspersonen ohne ernstliche Erschütterung integriert. Die reife Objektbeziehung akzeptiert den Partner schliesslich so, wie er wirklich ist, und sich selbst als etwa gleichwertige Person. Es entstehen die Repräsentanzen des realen Selbst und der realen Objekte. Mit der Ausbildung eines solchen realitätsgerechten Selbstbewusstseins wird die Ablösung von den Eltern und den Elternersatzfiguren als narzisstischen Objekten erreicht."⁴⁷⁹ Das ist natürlich ein lang-samer Prozess, der günstigenfalls im Laufe der Pubertät eini-germassen abgeschlossen ist.

3.7.4. Verinnerlichung (Internalisierung): Um die Bedrohung des narzisstischen Gleichgewichts auszugleichen, werden ideale Aspekte des Selbst und der Objekte verinnerlicht, d. h. sich selbst zu eigen gemacht. Die narzisstischen Besetzungen werden von idealisierten Objekten (Elternimages) zurückgenom-men und schrittweise internalisiert. Damit werden dauerhafte psychische Strukturen erworben, welche intrapsychisch jene Aufgaben übernehmen, die das idealisierte Objekt vorher er-füllt hatte.⁴⁸⁰

Die Internalisierung kommt dadurch zustande, dass das Kind allmählich entdeckt, seine Eltern seien weder allmächtig noch allwissend. Es kommt zur "Enttäuschung an der idealisierten Eltern-Imago" in der Sprache von KOHUT. Diese Verinnerlichung der idealisierten Elternfiguren führt zur Entstehung der fol-genden dauerhaften Strukturen: Ideal-Selbst, Ueber-Ich und Ich-Ideal.

Das *Ideal-Selbst* ist jenes Bild der eigenen Person, das für die Verkörperung des Idealzustandes in der jeweiligen konkreten Situation gehalten wird. Das *Ueber-Ich* ist die Verinnerlichung der Illusion der allwissenden, unfehlbaren und allmächtigen Elternautorität. Im *Ichideal* werden die zum Ueber-Ich gehörenden idealen Massstäbe zu eigen gemacht: was das Kind sein sollte, wie es ihm von den Eltern vorgezeichnet und von ihm akzeptiert wird.⁴⁸¹ Es wird der Repräsentant jener Ideale, die unsere Lebensauffassung schliesslich bestimmen.

Zusammenfassung: Im Zentrum dieses nach HENSELER dargestellten gesunden narzisstischen Systems steht das reale oder aktuelle Selbst, welches den tatsächlichen Zustand der eigenen Person wiedergibt. Dieses Selbst ist der Träger des Selbstwertgefühls. "Es erhält aber eine Rückendeckung, eine Art 'Pufferung' durch das Ideal-Selbst, das in einer engen funktionellen Einheit mit dem realen Selbst gesehen werden muss. Auch wenn das reale Selbst vor der Aussenwelt oder vor dem Ich-Ideal/Ueber-Ich-System 'schlecht' dastehen sollte, wird das Selbstwertgefühl nicht ernstlich beeinträchtigt. Das Ideal-Selbst versichert gleichsam den Kritikern des realen Selbst, dass dessen 'Schlechtigkeit' nur ein vorübergehender Ausnahmezustand sei."⁴⁸²

Das Ich hat die Aufgabe zu vermitteln oder auszugleichen bei der Kritik bzw. beim Lob durch die Aussenwelt oder durch das Ich-Ideal/Ueber-Ich-System. Es hat auch zwischen den positiven oder negativen affektiven Besetzungen ausgleichend einzugreifen, um so für ein gesundes Selbstwertgefühl zu sorgen.

Die genannten vier Kompensationsmöglichkeiten stehen dem Ich bei seiner ausgleichenden Funktion zur Verfügung. HENSELER betont nachdrücklich, dass das narzisstische System "sehr regressionsanfällig" sei, der Umgang mit uns selbst und unseren Objekten entspreche oft nicht dem Modell der reifsten Stufe. "Derartige Regressionen, soweit sie flüchtig und unschwer

reversibel sind, sind praktisch bei allen Menschen zu beobachten. Sie sind nicht nur nicht pathologisch, sie stehen vielmehr im Dienste des Ichs."⁴⁸³

Ein *gesunder Narzissmus* weiss diese vier Kompensationsmöglichkeiten adäquat einzusetzen, um das Selbstwertgefühl einigermaßen im Gleichgewicht zu halten.

Fragen wir uns noch abschliessend, wie denn ein solcher gesunder Narzissmus aussieht.

Alice MILLER kennzeichnet ihn folgendermassen: "Unter gesundem Selbstgefühl verstehe ich die unangezweifelte Sicherheit, dass empfundene Gefühle und Wünsche zum eigenen Selbst gehören. Diese Sicherheit wird nicht reflektiert, sie ist da, wie der Pulsschlag, den man nicht beachtet, solange er in Ordnung ist. In diesem unreflektierten, selbstverständlichen Zugang zu den eigenen Gefühlen und Wünschen findet der Mensch seinen Halt und seine Selbstachtung. Er darf seine Gefühle leben, darf traurig, verzweifelt oder hilfsbedürftig sein, ohne Angst haben zu müssen, die introjizierte Mutter damit unsicher gemacht zu haben. Er darf Angst haben, wenn er bedroht wird, darf böse werden, wenn er seine Wünsche nicht befriedigen kann. Er weiss nicht nur, was er nicht will, sondern auch, was er will, und darf es zum Ausdruck bringen, unabhängig davon, ob er dafür geliebt oder gehasst wird."⁴⁸⁴

In Kürze gesagt: gesunder Narzissmus besteht in der inneren Freiheit und Lebendigkeit des Menschen.

3.8. Die gestörte Entwicklung des narzisstischen Systems⁴⁸⁵

Als zentrales Symptom eines gestörten narzisstischen Regulationssystems ist ein labiles Selbstwertgefühl zu erwarten. Dieses zeigt sich in "Selbstunsicherheit, Verletzlichkeit, Neigung zu Minderwertigkeitsgefühlen, Selbstzweifeln, kurz: in einer besonderen Anfälligkeit für Kränkungen ..."⁴⁸⁶.

Daher fragen wir zuerst nach den verschiedenen *Reaktionsmöglichkeiten auf narzisstische Kränkungen*.

3.8.1. Die reife Reaktion: Hier wird die Kränkung damit aufgefangen, dass man sich ihrer wirklichen Bedeutung vergewissert. Das äussert sich in Fragen wie: Habe ich recht gehört? Hat der andere das tatsächlich so gemeint? Trifft der Vorwurf zu?⁴⁸⁷ Wird ein tatsächlicher Fehler oder Mangel beanstandet, hat man sich dessen Stellenwert zu überlegen und wird unter Umständen mit Nachsicht reagieren: "Es stimmt zwar, aber ist das so schlimm?" Hier erfüllt das Ideal-Selbst seine Pufferfunktion: Die Kritik ist zwar berechtigt, sie bezieht sich aber bloss auf ein momentanes Versagen. - Man kann auch die Ansprüche an sich selber, seine Ich-Ideale, korrigieren: "Der Fehler trifft zu, aber eine solche Vollkommenheit will ich von mir gar nicht verlangen". - Schliesslich kann man sich auch angemessen gegen ungerechtfertigte Anteile der Kränkung wehren und den Sachverhalt korrigieren.⁴⁸⁸

3.8.2. Die unreife Reaktion: Wenn die Kränkung sehr schwer ist oder wenn es sich um einen Menschen handelt, dessen Kränkbarkeit sehr gross ist, werden die gekonnten Kompensationsversuche des reifen Umgangs mit der Kränkung nicht ausreichen. "In diesem Fall werden Massnahmen ergriffen, die sich in den frühen Entwicklungsphasen bewährt haben. Als solche bieten sich vor allem die *Verleugnung* der schmerzlichen Realität und die Absicherung der Verleugnung durch *Idealisierung* der eigenen Person und der nahestehenden Objekte an, etwa nach der Formel: Ich bin gar kein Versager, im Gegenteil, ich bin ein verkanntes Genie."⁴⁸⁹ Das Erleben der eigenen Person weicht zurück in das Reich infantiler Grossartigkeit. Es kommt zur Wiederbelebung des Grössen-Selbst und der idealisierten Eltern-*imago*. "Die Idealisierung bläht das Selbst auf, was die unerwünschte Konsequenz hat, dass nicht zu leugnende Mängel ebenfalls zu bedrohlicher Grösse aufgebauscht werden." Dadurch "kommt es zu einem ständigen Oszillieren zwischen Grössen-

phantasien und unrealistisch hohen Minderwertigkeitsgefühlen, also negativen Grössenphantasien."⁴⁹⁰

Menschen, die in bezug auf ihr Selbst unsicher sind, pflegen vorwiegend die narzisstische Art der Objektbeziehung. "Das heisst, es werden Partner gesucht, die geeignet und in der Lage sind, vermeintliche oder tatsächliche Defekte im narzisstischen Regulationssystem zu substituieren. Naturgemäss sind narzisstische Objektbeziehungen sehr störanfällig und daher flüchtig. Die Folge sind zunehmende soziale Isolation und Kontaktscheu."⁴⁹¹ Die narzisstischen Objekte sollten möglichst ständig präsent sein. Versagt ein solches Objekt in seiner narzisstischen Funktion, wird das als Katastrophe erlebt und das Tor zur Depression ist geöffnet.

3.8.3. Die pathologische Reaktion: Nach HENSELER halten sich die bisher beschriebenen Reaktionen noch im Rahmen des einigermassen häufig zu Beobachtenden und in diesem Sinne Normalen. Was aber geschieht, wenn die genannten mehr oder weniger gelungenen Kompensationsversuche versagen? Es ist anzunehmen, dass der narzisstischen Katastrophe des totalen Verlassen- und Ausgeliefertseins an nicht mehr zu kontrollierende Mächte dadurch zu entgehen versucht wird, "dass man ihr aktiv zuvor kommt, indem man sein Selbstgefühl rettet, auf seine Identität als Individuum aber verzichtet, was gleichbedeutend ist mit einer *Regression auf den harmonischen Primärzustand*"⁴⁹². Solche Menschen agieren Verschmelzungsphantasien mit Vorstellungen von Ruhe, Erlösung, Glück, Geborgenheit, Entspannung, Triumph, Wärme, Seligkeit, u. ä. Sie retten damit ihr Selbstwertgefühl, verzichten aber auf ihre Identität als Individuum.

HENSELER erwähnt, dass die Mythologien voll von solchen Beispielen seien: "Die Verherrlichung des Heldentodes, die Hochschätzung des Freitodes, die Todesverachtung, etc. enthalten die Vorstellung, dass durch aktives Vorwegnehmen des Todes ein Zustand ewiger Grösse erreicht werde. Ihre grossartigste Ausprägung hat diese Vorstellung, psychologisch gesehen, in der

christlichen Kreuzestheologie gewonnen. Durch den Sieg Christi am Kreuz ist die ganze Menschheit vom ewigen Tod gerettet."⁴⁹³ Mit den Phantasien, die hinter der Regression auf den harmonischen Primärzustand stehen, verbindet sich die Vorstellung, die narzisstische Katastrophe des völligen Verlassen- und Ausgeliefertseins "überspringen zu können und in dem dann erreichten Zustand 'Sieger' zu bleiben"⁴⁹⁴.

3.8.4. Narzisstische Persönlichkeitsstörungen (oder: Die narzisstische Persönlichkeit)

Diese Störungen werden bei allen Narzissmusforschern sehr ähnlich charakterisiert. Weil sie im Zusammenhang von Sterben und Tod von besonderer Bedeutung sind, werden sie hier ausführlicher als andere Themenbereiche beschrieben. Wir beschränken uns dabei auf die Autoren KOHUT, KERNBERG und AMMON, ohne jedoch ihre Theorien einzeln und im genaueren Gegenüber bedenken zu können. Zugleich kann damit die Narzissmustheorie fragmentarisch und vorläufig zusammengefasst werden.

Nach KOHUT leidet eine narzisstische Persönlichkeit an einer Entwicklungsstörung der narzisstischen Libido entweder im Frühstadium des primären Narzissmus oder in den darauffolgenden Stadien, wobei die früheren Störungen als die jeweils tieferen und schwerwiegenderen zu betrachten sind. Die solchermassen beschriebene Störung besteht darin, dass das Objekt an sich für das Subjekt nicht als ein von ihm getrenntes besteht, sondern immer in dem engen Bezug erlebt wird wie in der Dyade und während des ersten Lebensjahres. Das Objekt ist Teil des Selbst und das Selbst Teil des Objekts. Die Objektbeziehung stellt damit immer auch eine Beziehung zum eigenen Selbst dar, welches die Eigenständigkeit des Objekts voll ignoriert.⁴⁹⁵

Die Symptomatik von Patienten mit narzisstischen Persönlichkeitsstörungen ist oft nur "ungenau zu beschreiben", "wie etwa Arbeitshemmungen oder Neigungen zu perversen Handlungen".

Mit dem Fortschreiten der Analyse werden die Merkmale dieses Krankheitsbildes zunehmend deutlicher. "Der Patient beschreibt dann subtil wahrgenommene und dennoch intensive Gefühle der Leere und Depression"; er habe den Eindruck, "er sei nicht im vollen Sinne wirklich, oder zumindest seien seine Gefühle abgestumpft; und er mag hinzufügen, dass er seine Arbeit ohne Freude vollbringt, dass er Routinetätigkeiten sucht, die ihn über den Tag bringen sollen, da es ihm der Initiative anscheinend ermangelt. Diese und ähnliche Beschwerden sind Hinweise auf eine Entleerung des Ichs, das sich gegen die unwirklichen Ansprüche eines archaischen Grössenselbst oder gegen das intensive Bedürfnis nach einem mächtigen äusseren Spender von Selbstachtung oder anderer Formen narzisstischer Zufuhr abschirmen muss."⁴⁹⁶ Diese Symptome sind jedoch nicht "starr verankert", sind aber häufig "die Ursache bedrängender Erregung; sie erwecken Angst und werden bald wieder abgelöst durch ein chronisches Gefühl der Dumpfheit und Passivität, das entweder unmittelbar wahrgenommen oder durch lange Stunden mechanischer Tätigkeiten verschleiert wird"⁴⁹⁷.

Die narzisstischen Persönlichkeiten "werden im allgemeinen nicht vorwiegend von Schuldgefühlen bedrängt (sie neigen nicht dazu, übermässig auf den Druck ihres idealisierten Ueber-Ichs zu reagieren). Sie haben vielmehr vorwiegend die Neigung, von Schamgefühl überflutet zu werden, d. h., sie reagieren auf den Durchbruch der archaischen Aspekte des Grössen-Selbst, besonders eines nicht neutralisierten Exhibitionismus."⁴⁹⁸ Die Integration des Grössen-Selbst und der idealisierten Elternimago ist gestört. Die Hauptquelle dieses Leidens sieht KOHUT in der Unfähigkeit der Psyche, "die Selbstachtung zu regulieren und sie auf einem normalen Niveau zu halten; und die spezifischen (pathogenen) Erfahrungen, die zu diesem zentralen psychischen Defekt in Beziehung stehen, liegen innerhalb des narzisstischen Bereichs und fallen in ein Spektrum, welches sich von ängstlichsten Grössenvorstellungen und Erregung auf der einen Seite über leichte Befangenheit

und Selbstunsicherheit zu schwerem Schamgefühl, Hypochondrie und Depression auf der anderen Seite erstreckt. Die Patienten, deren zentrales Problem im Bereich der narzisstischen Persönlichkeitsstörungen liegt, können ausser den eben genannten spezifischen Leiden anscheinend auch Ängsten vor Objektverlust, vor dem Verlust der Liebe des Objekts und vor der Kastration ausgesetzt sein."⁴⁹⁹ Bei den narzisstischen Persönlichkeitsstörungen steht die Angst vor dem Objektverlust an Häufigkeit und Wichtigkeit an erster Stelle, die Kastrationsangst an letzter Stelle.

Bei besonders begabten Menschen kann nach KOHUT ein Grössen-Selbst mit wahnhaften Erwartungen fortbestehen, ohne den Realitätsbezug destruktiv zu beeinflussen. Eine solche Fixierung kann sogar Anlass zu hervorragenden Leistungen sein. Die Grössenphantasien wirken dann als Ansporn, wie etwa bei Churchill, Goethe und Freud.⁵⁰⁰

KOHUT fasst die pathologischen Merkmale der narzisstischen Persönlichkeitsstörungen wie folgt zusammen:

"(1) im sexuellen Bereich: perverse Phantasien, Mangel an sexuellem Interesse; (2) im sozialen Bereich: Arbeitshemmungen, Unfähigkeit, sinnvolle Beziehungen aufzunehmen und zu erhalten, delinquentes Verhalten; (3) in den manifesten Charaktermerkmalen: Mangel an Humor, Mangel an Einfühlung für die Bedürfnisse und Gefühle anderer, Mangel an Gefühl für die rechten Proportionen, Neigung zu unkontrollierten Wutausbrüchen, Pseudologie; und (4) im psychosomatischen Bereich: hypochondrische Einengung auf körperliche und seelische Gesundheit, vegetative Störungen in verschiedenen Organsystemen."⁵⁰¹ Bei den vegetativen Störungen ist die mangelnde Fähigkeit zur Regulation der Hauttemperatur hervorzuheben. Narzisstisch Gestörte sind demzufolge Menschen, deren Wärmegefühl von äusseren Einflüssen auffallend abhängig ist; sie sind empfindlich gegen Kälte.

KERNBERG fasst die narzisstische Persönlichkeit in einer Patientengruppe zusammen, deren Hauptproblem in einer Störung ihres Selbstbezugs in Verbindung mit Störungen ihrer Objektbeziehungen liegt. "Narzisstische Persönlichkeiten fallen auf durch ein ungewöhnliches Mass an Selbstbezogenheit im Umgang mit anderen Menschen, durch ihr starkes Bedürfnis, von anderen geliebt und bewundert zu werden, und durch den eigenartigen (wenn auch nur scheinbaren) Widerspruch zwischen einem aufgeblähten Selbstkonzept und gleichzeitig einem masslosen Bedürfnis nach Bestätigung durch andere. Ihr Gefühlsleben ist seicht; sie empfinden wenig Empathie für die Gefühle anderer und haben ... im Grunde sehr wenig Freude am Leben; sie werden rastlos und leiden unter Langeweile, sobald die äussere Fassade ihren Glanz verliert und momentan keine neuen Quellen der Selbstbestätigung mehr zur Verfügung stehen. Man beobachtet auch einen starken Neid auf andere und die Neigung, manche Menschen, von denen narzisstische Gratifikationen zu erwarten sind, sehr zu idealisieren, wohingegen andere, von denen nichts (oder nichts mehr) zu erwarten ist - häufig die früheren Idole -, entwertet und mit Verachtung gestraft werden."⁵⁰²

Narzisstische Persönlichkeiten wirken in ihren Interaktionen ausbeuterisch und schmarotzerhaft. Sie meinen, sie hätten ein Recht darauf, andere zu kontrollieren und zu besitzen. Oberflächlich gesehen scheint es, als wären sie von andern abhängig, weil sie so viel Bewunderung von der Umwelt brauchen, "aber im Grunde sind sie völlig ausserstande, eine echte Abhängigkeit zu entwickeln, d. h. sich auf einen anderen Menschen wirklich zu verlassen und zu vertrauen, weil sie zu tiefst misstrauisch sind und andere verachten"⁵⁰³.

Hauptsächliche Charakteristika sind ihre grossartige Selbstbezogenheit, ihre Interesselosigkeit und ihre mangelnde Einfühlung in andere. Sie sind neidisch auf andere, "die etwas haben, was sie nicht haben, und sei es einfach Freude am Leben". Bei Enttäuschungen durch andere zeigen sie eine depressiv-

ähnliche Reaktion, aber bei genauem Hinsehen ist es Aerger, Wut und Verstimmung, angereichert mit Rachegefühlen, und nicht so sehr Trauer um den Verlust einer geschätzten Person.⁵⁰⁴

KERNBERG stellt des weiteren fest, dass manchen narzisstische Persönlichkeiten bewusst unter starken Unsicherheits- und Minderwertigkeitsgefühlen leiden. "Mitunter alternieren solche Unterlegenheits- und Minderwertigkeitsgefühle mit Grössenphantasien und Omnipotenzgefühlen (...). Bei anderen wiederum lassen sich unbewusste Allmachtsphantasien und narzisstischer Grössenwahn erst nach längerer analytischer Arbeit aufdecken. Die Entdeckung der extremen Widersprüche im Selbsterleben dieser Patienten ist häufig der erste klinische Hinweis auf die schwere Störung in ihrem Ich und Ueber-Ich, die so wirksam hinter einer Fassade glatter und erfolgreicher sozialer Anpassung verborgen ist."⁵⁰⁵

Die narzisstische Persönlichkeit zeigt ein exzessives Vertieftsein in sich selbst, vereint mit einer oberflächlichen, sanftschmeichlerischen sozialen Anpassung, aber mit schweren Verzerrungen in ihren inneren Beziehungen zu anderen. Solche Menschen präsentieren verschiedene Kombinationen von intensivem Ehrgeiz, Grössenphantasien, Gefühlen der Inferiorität und Ueberabhängigkeit von äusserer Bewunderung und Beifall. Sie leiden an chronischen Gefühlen von Langeweile und Leere. Sie sind ständig auf der Suche nach Befriedigung ihrer Bedürfnisse von Glanz, Wohlstand, Macht und Schönheit. Ihre Fähigkeit zu lieben und sich mit anderen Menschen zu befassen, ist ernsthaft gestört.

"In der Praxis lassen sich narzisstische Persönlichkeiten nach ihrem Funktionsniveau in drei Gruppen differenzieren. Es gibt erstens narzisstische Persönlichkeiten mit relativ effektiver äusserer Anpassung sowie Begabungen, Fertigkeiten und/oder hoher Intelligenz, die ihnen ausserordentlichen Erfolg in ihrem sozialen Leben garantieren und ein ungewöhnliches Mass an Befriedigungen von aussen her in Form von Bewunderung und

Erfolg zugänglich machen. Solche Patienten kommen gewöhnlich nicht zum Therapeuten, es sei denn, dass schwere neurotische Symptome auftreten, etwa sexuelle Störungen oder chronische Schwierigkeiten in intimen Beziehungen, zum Beispiel in der Ehe."⁵⁰⁶

Die Mehrzahl der behandlungsbedürftigen narzisstischen Persönlichkeiten rechnet KERNBERG zur zweiten Patientengruppe. "Diese Patienten klagen häufig über zusätzliche neurotische Symptome und sexuelle Probleme und leiden sehr unter ihrer Unfähigkeit, dauerhafte emotionale und sexuelle Beziehungen aufzubauen, und ihren chronischen Leeregefühlen. Die Behandlungsmethoden der Wahl ist für diese Fälle eine Analyse; die Prognose ist auf Grund neuerer Entwicklungen der psychoanalytischen Behandlungstechnik heutzutage wesentlich günstiger geworden."⁵⁰⁷

Zur dritten Patientengruppe zählt KERNBERG narzisstisch Gestörte, "die auf manifestem Boderline-Funktionsniveau liegen und ... unspezifische Anzeichen von Ichschwäche aufweisen". Bei diesen empfiehlt er eine stützende Therapie oder auch eine Kombination von stützender und aufdeckender Therapie. "Bei diesem Vorgehen werden die markantesten Abwehrvorgänge in der Uebertragung, die auf eine Entwertung des Therapeuten (und unbewusst auf eine Zerstörung der durch ihn vermittelten Einsicht und Hilfe) hinzielen, gedeutet, während man andere Aspekte des Grössen-Selbst schont und die Bemühungen im Sinne einer allmählichen 'Nacherziehung' darauf richtet, den pathologischen Narzissmus 'abzuschwächen' und in Richtung auf eine bessere Anpassung zu modifizieren."⁵⁰⁸

Abschliessend muss noch darauf hingewiesen werden, dass KERNBERG sich in wesentlichen Punkten von KOHUT unterscheidet. Auf diese Unterschiede kann hier nicht eingegangen werden.⁵⁰⁹ Nach ihm sollte der Begriff Narzissmus "für die normalen und pathologischen Schicksale der libidinösen Besetzung des Selbst reserviert werden". Ferner weist er darauf hin, dass man den Nar-

zismus nicht analysieren könne, "als handelte es sich dabei um einen Trieb, unabhängig von verinnerlichten Objektbeziehungen".⁵¹⁰

Nach AMMON entsteht die narzisstische Persönlichkeit durch einen Defekt in der Phase der Ich-Abgrenzung, durch ein "Loch im Ich"⁵¹¹, was zu einem narzisstischen Defizit führt. Dieses ist die Basis für psychosomatische Erkrankungen, Borderline, Schizophrenie, manisch-depressive Erkrankung und sexuelle Perversion.

Auch AMMON geht von der "dyadischen Symbiose"⁵¹² von Mutter und Kind aus, die er im Anschluss an SPITZ als "Welt der Urhöhle" bezeichnet, d. h. das Kind erlebt sich selbst und die Mutter mit der Urhöhle des Mundes, welche die Brücke zwischen Innen- und Aussenwahrnehmung bildet.⁵¹³ Die Welt der Urhöhle hat einen doppelten Aspekt: sie ist die Urhöhle des eigenen Mundes, welche aber erst durch die Bereitstellung einer äusseren Urhöhle, die der Mutter, ermöglicht wird. "Das Lächeln des Kindes zeigt nach meiner Auffassung nicht allein an, dass eine Realitätsprüfung in bezug auf äussere Objekte stattfindet, es bringt vielmehr zum Ausdruck, dass das Kind sich selbst in Gegenwart der Mutter als existent erleben kann, dass es ein Gefühl und ein Bewusstsein der eigenen Wirklichkeit hat und dieses auch zum Ausdruck bringen kann. Insofern bedeutet der 'Akt des Lächelns', dass das Kind eine erste Form der Ich-Grenze aufbauen bzw. verinnerlichen konnte. Es hat sich sozusagen die äussere, durch den Körperkontakt mit der Mutter bereitgestellte Urhöhle angeeignet und internalisiert und ist nun in der Lage, dem als Repräsentant der Urhöhle wiedererkannten Gesicht der Mutter mit einem 'bewussten, gerichteten, intentionalen Akt' zu antworten."⁵¹⁴

Im Spiegel der mütterlichen Zuwendung erlebt das Kind seine "Uridentität", welche Vorläufer und Vorbilder der Ich-Grenze ist. Diese Ich-Grenze baut das Kind im engen Körperkontakt mit

der Mutter als "Körper-Ich-Grenze" allmählich auf.⁵¹⁵ Auch das Körper-Ich, das sich in der Symbiose von Mutter und Kind entwickelt, hat einen Identitätsaspekt: "Das Körper-Ich bringt vielmehr zugleich auch die Körperidentität zum Ausdruck, im Sinne der einmaligen Art und Weise, wie das Kind seinen Körper erlebt und wie es von der Mutter erlebt wird. Störungen der frühen Körper-Ich-Entwicklung, wie sie durch einen mangelhaften und unzureichenden affektiven Körperkontakt zwischen Mutter und Kind hervorgerufen werden, sind daher nicht allein Störungen einer funktionellen Struktur, sie sind immer auch Identitätsstörungen."⁵¹⁶

Störungen in der frühen Interaktion der Symbiose von Mutter und Kind erschweren oder verunmöglichen den Aufbau der Ich-Grenze beim Kind. Das führt zur Unmöglichkeit, zwischen Ich und Nicht-Ich zu unterscheiden. Durch mangelhafte und instabile Zuwendung von seiten der Mutter (und Primärgruppe), erlebt das Kind die Erfahrungsunfähigkeit, mit der Mutter seine Bedürfnisse zu beantworten. Im Zuge der Abwehr dieser Gefahr tritt eine Abspaltung des ganzen betroffenen Erfahrungsreiches im Ich ein. "Es entstehen sozusagen weisse Flecken auf der Landkarte des Ichs, Bereiche, in denen das Ich des Kindes nach innen und aussen erfahrungsunfähig bleibt, weil die entsprechenden Situationen mit einer archaischen Existenzangst verbunden bleiben. Diese 'weissen Flecken' müssen daher auch in der Folgezeit als Ich-fremd verleugnet und abgespalten werden. Auf diese Weise entsteht das *Loch im Ich*, ein struktureller narzisstischer Defekt im Aufbau der Ich-Grenze. Das Kind bleibt hier in einer diffusen Abhängigkeit von undifferenziierten Objekten, die als zerstörerisch und lebensbedrohend erlebt werden und daher durch Abspaltung unschädlich gemacht werden müssen."⁵¹⁷

AMMON unterscheidet vier Formen des Narzissmus⁵¹⁸:

Der primäre (normale, frühkindliche) Narzissmus ist das narzisstisch besetzte Körper-Ich in der Symbiose mit der Mutter. -

Beim sekundären (reaktiven) Narzissmus sind die Ich-Grenzen intakt; bei Enttäuschungen werden jedoch emotionale Streben und Besetzungen dem Objekt entzogen und ins Ich zurückgenommen. -

Der tertiäre Narzissmus, auch Defekt-Narzissmus genannt, entwickelt sich aus einem misslungenen primären Narzissmus bei einer schwer gestörten Ich-Struktur. Es ist der Zustand eines narzisstischen Defekts, ein "Loch im Ich". -

Der quartäre Narzissmus ist der normale Narzissmus beim gesunden Ich von Kindern und Erwachsenen. Sowohl das Ich wie auch die Objektbeziehungen bleiben heil und sind zu gegenseitiger Besetzung und Kommunikation fähig.

3.9. Zusammenfassung der Narzissmustheorie

Mit FREUD sind wir davon ausgegangen, dass es in der frühkindlichen Entwicklung eine Phase gibt, in welcher der Narzissmus durchaus normal und für die ganze Lebensgeschichte des Menschen sogar notwendig ist: der primäre Narzissmus. Nur in der ungestörten Dyade von Mutter und Kind kann es zur Formung und Erfahrung der eigenen Identität und zur Bildung der Ich-Grenze kommen. Nur auf der Basis dieses Urvertrauens kommt es zum Erlebnis des ungestörten Selbstwertgefühls.

Zu krankhaften Erscheinungen kommt es erst, wenn die narzisstische Welt der Allmacht, Grenzenlosigkeit, Unsterblichkeit, Selbstgrösse, etc. in der Entwicklung und Reifung zum Erwachsenen nicht abgebaut und der Realität angepasst werden konnte. In diesem Fall bleibt das übersteigerte Selbstwertgefühl und die exzessive Liebe zum eigenen Selbst in ihrer unreifen Form innerhalb der Persönlichkeit erhalten. Die geringste Kränkung bewirkt bei solchen Menschen Minderwertigkeitsgefühle durch das Zusammenbrechen des Selbstwertgefühls. Oder sie fliehen in ihre frühkindliche narzisstische Welt zurück, indem sie Mitmenschen in idealisierender Weise überhöhen und gottähnlich erleben. Sie können auch sich selbst in solcher Weise überhöhen und sich als gottähnlich wähnen.

Dabei handelt es sich immer um eine Verzeichnung der Realität oder gar um die Aufgabe der Auseinandersetzung mit ihr. Jeder Mensch ist der Versuchung ausgesetzt, ins narzisstische Paradies des Primärzustandes zurückkehren zu wollen. Das ist vor allem dann der Fall, wenn das Selbstwertgefühl verletzt wird, d. h. bei einer narzisstischen Kränkung.

Die Narzissmustheorie betont nicht nur die Wichtigkeit der Phase des Urvertrauens in der ersten Lebenszeit. Dort kommt es auch zum Erlebnis der Urverunsicherung durch die nicht immer gleich zur Verfügung stehende Mutter. Hier werden die ersten Erfahrungen mit der Realität ermöglicht. Hier wird auch gelernt, dass es Grenzen gibt zwischen dem eigenen Selbst und der Aussenwelt. Solches zu lernen ist nur über Enttäuschungs- und Versagungserlebnisse möglich. Die Menschwerdung hat offenkundig mit dem Annehmen solcher Grenzen zu tun, mit dem Ertragen von Mühsal und Schmerzen, mit den unvermeidlichen Kränkungen unseres Selbstwertgefühls. Letztlich geht es dabei auch um die Annahme der eigenen Endlichkeit.

Es wurde im theoretischen Teil der Narzissmustheorie darauf hingewiesen, dass die Entwicklung der narzisstischen Regulation von der Triebentwicklung zu unterscheiden ist. FREUD hatte noch Triebmenge und Affekt gleichgesetzt. Die Weiterführung seiner Untersuchungen hat aber ergeben, dass die Affekte zwar immer etwas mit Triebenergie zu tun haben, aber dass sie ebenso abhängig sind von den Einflüssen der Aussenwelt oder von denen des Ich-Ideal/Über-Ich-Systems. Es gibt nicht nur die Lust-Unlust-Regulation durch die narzisstische Befriedigung, die sich um die Aufrechterhaltung des affektiven Gleichgewichts bemüht.⁵¹⁹

Abschliessend sei nochmals auf KOHUT verwiesen, der die Bedeutung des Narzissmus für die Entwicklung von Einfühlung, Kreativität, Humor und Weisheit ausführlich darstellt, aber auch dessen Bedeutung betont für die Fähigkeit, die Begrenztheit der menschlichen Existenz affektiv anzunehmen.⁵²⁰

II. Zur psychoanalytischen Deutung von Sterben und Tod

Zu Beginn dieser Abhandlung sind wir davon ausgegangen, dass Sterben und Tod "Próblema" in des Wortes eigentlichem Sinn seien, ein mitten ins Lebensmeer hineinragender Felsbrocken (s. S. 2 ff.). Wer ihn übersieht, kann daran zerschellen; wer ihn ins Auge fasst, dem ist er Orientierungshilfe in den Fährnissen des Lebens. "Próblema" ist immer beides: Gefahr und Hilfe, Schrecken und Hoffnung, Störung und Orientierung.

Mit Hilfe der psychoanalytischen Narzissmustheorie möchten wir nun untersuchen, weshalb Menschen diesen mächtigen Brocken übersehen; wie das Verhalten der Sterbenden und ihren Angehörigen zu erklären ist; woher die Todesangst aufsteigt.

1. VERDRAENGUNG UND VERLEUGNUNG VON STERBEN UND TOD

Bei der *Verdrängung* wird die Wahrnehmung einer peinlichen Realität "automatisch" vom Bewusstsein verworfen, "so dass eine differenziertere Urteilsbildung über die Gefahrensituation unterbleibt. Die Verdrängung ist ein psychischer Mechanismus, der insbesondere durch innere Gefahren (die ihrer Natur nach schwer wahrnehmbar und erfassbar sind) mobilisiert wird und primitiven Fluchtmechanismen sehr nahe steht; sie hat zur Folge, dass Unlust vermieden, vergessen, nicht wahrgenommen wird."⁵²¹ Sie wehrt Angst ab und schafft, wie alle Abwehrmechanismen, vorübergehend Sicherheit. Die Verdrängung ist von der Abdrängung insofern zu unterscheiden, als letztere das bewusst-gewollte Wegschieben störender Einflüsse und Gedanken beinhaltet.

Im Gegensatz zur Verdrängung ist die unbewusste *Verleugnung* jene Einstellung zur Wirklichkeit, welche "bedrohliche Wahrheiten über einen selbst und andere, z. B. Defekte und Gefährdungen, vor allem auch Krankheiten", einfach nicht wahrnimmt.⁵²²

Beide Abwehrmechanismen spielen in der Auseinandersetzung mit Sterben und Tod eine bedeutende Rolle. Die zu diesem Thema recht umfangreiche Literatur⁵²³ lässt sich in folgenden Feststellungen vereinfacht zusammenfassen:

1.1. Der Sterbende wird häufig über seinen Zustand möglichst lange *hinweggetäuscht*. Bis zuletzt wird er als jemand behandelt, der einfach nicht sterben darf. Seine Todesangst angesichts der bevorstehenden endgültigen Trennung wird abgewehrt und bagatellisiert oder gar nicht zugelassen. Das zeigt sich etwa in Formeln wie: Es ist nicht so schlimm, es wird schon wieder gut; wir haben die beste Pflege und die wirksamsten Mittel.

1.2. Der Moribunde wird in seinem persönlichen Sterben *isoliert und alleingelassen*. Die mit der bevorstehenden unausweichlichen Trennung verbundenen Gefühle der Angst und des Schmerzens werden aus der Kommunikation ausgeklammert. Der Sterbende wird um die Auseinandersetzung mit seinem Tod betrogen und damit "zum Komplizen der eigenen Todesverdrängung"⁵²⁴ gemacht.

1.3. Die Sterbesituation wird *entmenschlicht*. Der Sterbende wird aus der bisherigen Gruppe (Familie, etc.) ins Spital verlegt. Hier wird meistens ein Verhalten fortgesetzt, welches die Gruppe und die Öffentlichkeit bereits vorher eingeübt haben. Es wird das Menschenmögliche getan, seine Lebensfunktionen aufrechtzuerhalten und wiederherzustellen. Sobald die Prognose infaust ist, verliert das Pflegepersonal ihm gegenüber seine Funktion und damit häufig auch das Interesse.⁵²⁵ Wurde der Sterbende zuerst von den Angehörigen ins Spital abgeschoben, so wird er jetzt auch hier abgesondert (ins Sterbezimmer, Badezimmer, etc.). Man erinnert sich an das scharfe Wort von BOSS: "Wenn sie spüren, sie können nicht mehr gewinnen, lassen sie die Patienten auf dem Korridor krepieren, weil sie es als Scheitern betrachten."⁵²⁶

Gerechterweise muss aber mit BOECKLE gesagt werden: "Die Konzentration des Sterbens auf das Krankenhaus führt die hier Tätigen zur täglichen Begegnung mit Sterben und Tod. Nun darf man weder von den Aerzten noch vom Pflegepersonal erwarten, dass sie sich damit gewissermassen identifizieren. Der Arzt kann nicht mit jedem Patienten 'sterben'. Einfühlungsvermögen und therapeutische Distanz müssen sich im rechten Mass verbinden. Anders wäre ein sachgemässer Dienst nicht möglich. Eine lähmende Betroffenheit der Helfer würde die Hilfe selbst nur hemmen."⁵²⁷

1.4. Der Sterbende wird *entpersönlicht*. Es wird Zuflucht zum Apparat genommen. Damit kann der Moribunde bis über den eingetretenen Gehirntod hinaus als "bewegtes 'Herz-Lungenpräparat' zur Beruhigung der Angehörigen (und auch zur eigenen) scheinlebig erhalten werden"⁵²⁸. Damit ist nichts gegen den ungeheuren Wert lebensrettender Apparate gesagt, zu bedauern ist nur deren Missbrauch. Auch nicht der verbreiteten Apparate-Angst sei hier Vorschub geleistet. Angst, "anonyme Angst entsteht aber vornehmlich aus dem Verlust personaler Beziehungen. Kein noch so perfektes Messgerät kann ersetzen, was für den Patienten das Abhören seiner Lunge und das Abtasten seines Leibes durch den Arzt bedeuten. Noch weniger ist die Orientierung an Messdaten ein Ersatz für das Gespräch zwischen dem Arzt und seinem Patienten. Das Verblassen der persönlichen Beziehung und die immer stärker um sich greifende Sprachlosigkeit in der apparativen Medizin sind wohl der entscheidende Punkt; nicht der Einsatz der technischen Mittel als solcher. Wo die persönliche Beziehung fehlt, entfalten sich irrationale Gefühle."⁵²⁹

1.5. Die Anwendung der Intensivmedizin erlaubt es, den Prozess des Sterbens *in einzelne Raten zu zerlegen* und durch immer neue Raten zu ergänzen. Man kann das Sterben verlängern, den Tod verzögern, wie es z. B. bei Staatslenkern vorgekommen ist (Franco, Tito).

1.6. Das Sterben kann auch *beschleunigt* werden. Das Gefühl der Ohnmacht vor dem bevorstehenden Tod des Patienten wird durch Pseudoaktivität überwunden. Dahinter steckt folgender Gedanke: Kann ich den Tod schon nicht verhindern, will ich ihn wenigstens beschleunigen.⁵³⁰

Sobald Sterben und Tod auf ihre biochemischen-physiologischen Dimensionen reduziert werden, kann das Sterbegeschehen im Sinne einer erlebten und gestalteten Trennung gar nicht mehr stattfinden. Sie erscheinen dann als blosse Naturvorgänge, die keine menschliche Teilnahme mehr erfordern können. Es ist in diesem Zusammenhang an das zu erinnern, was wir früher (S. 34 ff.) unter dem Thema "natürlicher Tod" behandelt haben.

Psychodynamisch erscheint eine solche Einstellung zu Sterben und Tod als Ausdruck unbewusster Omnipotenzphantasien. Der Tod wird als Einbruch in den eigenen Machtbereich erlebt: als *narzisstische Kränkung*.⁵³¹ Das Gefühl der eigenen Grossartigkeit und Allmacht wird empfindlich verletzt, sei es bei den Angehörigen des Sterbenden oder bei der Institution Spital oder bei beiden. Der bevorstehende Tod wird als ein aggressiver Akt des Sterbenden erlebt, der sich nicht an die Normen der Gruppe hält. Es wird in unreifer Art auf diese Kränkung reagiert. Die Verleugnung der schmerzlichen Realität wird abgesichert in der Idealisierung der eigenen Person und der nahestehenden Objekte, d. h. der Sterbende erinnert Angehörige und Pflegepersonal daran, dass sie noch leben. Die Warnung an unser eigenes Sterbenmüssen wird aufgehoben in der siegreichen Botschaft, dass wir Erfolg hatten in der Vermeidung dieser basalen Bedrohung unserer eigenen Existenz. Der Tod des andern wird als eine erfolgreich bestandene persönliche Herausforderung verstanden, besonders in Hinsicht auf das totale Unterliegen des andern. Daher tauchen unbewusst primär-narzisstische Phantasien auf.⁵³² Das Selbsterleben tendiert darin zurück ins Reich infantiler Grossartigkeit.

Dieser Vorgang bläht auch die Objekte, die Aerzte, zu grandiosen Repräsentanzen auf, die alles können und denen alles gelingt. Ihre Idealisierung durch die Angehörigen des Moribunden wirkt als Verstärker dafür, dass auch ihr Gefühl der eigenen Grossartigkeit und Allmacht genährt wird. Sehen auch sie keinen Ausweg mehr für den Kranken, dann wirkt dessen moribunder Zustand als Aggression auf sie. Deshalb lassen sie ihn allein.

Aehnliches gilt auch für die Verdrängung und Verleugnung von seiten des Sterbenden. Menschen, welche besonders schwer ihr bevorstehendes Ende akzeptieren können, zweifeln am Wert ihres gelebten Lebens. Sie sind narzisstisch gestört, haben schwache Ich-Grenzen und damit ein mangelhaftes Gefühl der eigenen Identität. Die Verleugnung von Sterben und Tod beruht letztlich auf einer fatalen *Identitätslosigkeit*, "einer Eingengung des Lebenssinnes auf eine Art Aktivitätsideologie"⁵³³.

Die Anerkennung des Todes ist nicht allein Sache der letzten Lebenszeit, wie die Vertreter des "natürlichen Todes" meinen, sondern ein Anliegen des ganzen Lebens. Dabei kann der Sterbende sich nur dann dem Tod stellen, wenn es ihm während seines ganzen Lebens möglich gewesen ist, die Autonomie einer eigenen Ich-Identität zu entwickeln. Das ist nur über Trennungs- und Vernichtungsängste erreichbar. Wird das Kleinkind oft allein gelassen, dann "wird sowohl das Bedürfnis nach Ich-Autonomie und nach Abgrenzung der eigenen Identität, als auch jeder konkrete Schritt in diese Richtung mit unbewussten Todes- und Vernichtungsängsten verbunden, die dann mit selbstzerstörerischen Abwehrmechanismen dem Bewusstsein ferngehalten werden"⁵³⁴. Bei einer solchen Entwicklung ist das Kind unfähig, sich von den undifferenzierten Objekten der frühen Lebenszeit zu trennen. Es verharret ganz oder teilweise in einer symbiotischen Abhängigkeit von der Mutter. Konnten die mit der Identitätsfindung verbundenen Trennungs- und Verlassenheitsängste nicht mit Hilfe einer abgrenzungsfähigen Familie (Gruppe)

überwunden werden, bleibt bei solchermassen betroffenen Menschen auch die endgültige Trennung im Tod unerträglich.

Für die Familie bedeutet dies, dass auch sie fähig wird, sich von einzelnen ihrer Glieder zu trennen, dass auch sie sich von einem Toten abgrenzen kann. AMMON weist auf die *Funktion der Trauerfeier* hin: "Einerseits dient die Trauerfeier der Vergewärtigung des Verstorbenen. Sein Name wird gerufen, sein Leben wird erinnert; die Gruppe nimmt ihn sozusagen in sich hinein, indem sie noch einmal beschwört, welche Identität er als Lebender hatte und was er für sie bedeutete. Indem sie dies tut, bestimmt sie auch ihre eigene Identität als Gruppe, deren Mitglied der Verstorbene war. Der Tod ihres Mitgliedes wird als zentrales Gruppengeschehen, als gemeinsames Problem ihrer Mitglieder akzeptiert, und die Gruppe bringt dies in ihrem Erleben und Verhalten zum Ausdruck. Auf diese Weise schliesst sie zugleich auch erneut ihre Gruppengrenzen. Sie akzeptiert die durchgearbeitete Trennung durch den Tod als Realität."⁵³⁵ So ähnlich hätte die Familie die Aufgabe, einem Sterbenden bei der endgültigen Abgrenzung seiner Identität behilflich zu sein. "Dies setzt voraus, dass sie als Gruppe auch in der Lage ist, dem Sterbenden seine Identität als Sterbender zu gestatten, d. h. als eines Gruppenmitgliedes, das sich endgültig von der Gruppe trennt und sie verlässt."⁵³⁶

Wird der Tod eines Gruppenmitgliedes nicht akzeptiert, wird die Trennung verleugnet, darf der Tote gewissermassen nicht sterben, dann lebt die Gruppe sozusagen ständig mit einem toten Mitglied. Er gilt in den Gruppenphantasien als nach wie vor lebendes Mitglied. "Die Realität des Todes wird zu einer ständigen narzisstischen Kränkung, die unbewusst als eine immer neue Verletzung der Gruppengrenze erlebt und abgewehrt wird."⁵³⁷ Der Tote gilt dann als jemand, der eigentlich noch da sein müsste. Der Tod wird als feindseliger Akt erlebt, der in unzulässiger Weise die Gruppenmitglieder an die Grenze ihres eigenen Lebens erinnert.

Ein gelingendes Sterben ist immer an die Voraussetzung eines erfüllten Lebens gebunden. Unter erfülltem Leben ist ein Leben in innerer Freiheit und Lebendigkeit zu verstehen, das sich von anderen Leben abgegrenzt hat. Nur wer die Begrenzung seines Lebens akzeptieren kann, kann auch sterben. Und die Einsicht in die Lebensgrenzen wächst aus der Ich-Entwicklung, die ihrerseits auf einem realistischen Selbstwertgefühl aufbaut, welches im Zuge der Bildung von Ich-Grenzen und der damit geformten Identität geworden ist.

2. DIE TODESANGST

Die Bewältigung der Todesangst ist ein wichtiges Moment im Reifungsprozess des Menschen. Auch zu diesem Problem kann die Narzissmustheorie ihren Beitrag leisten. STERN stellte die These auf, "dass die Angst vor dem Tod - die schon sehr früh im Kind auftaucht - im wesentlichen die Angst vor der Wiederholung einer von jedem Individuum erlebten traumatischen Situation des Verlustes des mütterlichen Objekts ist, in der unter Todesgrauen etwas wie Vernichtung des Selbst erlebt wurde; dass - da dieser Situation Sterben wie Abwehr des Sterbens unterliegt - die Angst vor dem Tod die Angst vor der Wiederholung einer solchen Situation ist; und schliesslich, dass die Anpassung an diese Angst, die, obwohl verleugnet, unser Leben formt, ein wichtiger Teil der seelischen Entwicklung, und ein Misslingen dieser Anpassung eine wichtige Ursache der Neurose ist"⁵³⁸.

In ähnlicher Form hatte bereits FREUD in seiner Abhandlung "Hemmung, Symptom und Angst" für das Aufkommen von Angst das Eintreten einer traumatischen Situation festgestellt, welches dann zur Hilflosigkeit führe, d. h. zu einer Abwertung oder gar zum Verlust des Selbstwertgefühls. Angst ist Antwort des Ichs auf eine drohende traumatische Situation. "Die Angst ist die ursprüngliche Reaktion auf die Hilflosigkeit im Trauma,

die dann später in der Gefahrensituation als Hilfssignal reproduziert wird."⁵³⁹ Eine solche Drohung schafft eine Gefahrensituation. Die Gefahren wandeln sich mit den Entwicklungsphasen des Lebens. Sie haben aber immer etwas gemeinsam: Trennung vom Liebesobjekt, Verlust des Liebesobjekts oder Verlust seiner Liebe.⁵⁴⁰

Durch solche Gefahren kommt es zur Aufstauung von ungestillten Wünschen und damit zum Erlebnis der Hilflosigkeit. "Die spezifischen Gefahren, die in den verschiedenen Lebensaltern eine traumatische Situation auslösen können, sind, kurz gesagt: Geburt, Verlust des Mutterobjekts, Penisverlust, Verlust der Liebe des Objekts, Verlust der Liebe des Ueber-Ichs."⁵⁴¹ Der gemeinsame Nenner ist jeweils immer die drohende Trennung vom libidinös besetzten Objekt. Unter diesem Gesichtspunkt wäre jetzt wieder das durchzudenken, was früher unter dem Kapitel "Todeserfahrung beim Tod des Geliebten" (S. 70 ff.) dargestellt wurde.

In der FREUDSchen Theorie ist die Geburt jenes Trauma, nach dem die späteren Traumata und Angstsituationen ablaufen. STERN setzt sich jedoch deutlich von FREUD ab. Nach ihm "sind die Vorgänge bei der Geburt vom Säugling wohl kaum erlebt worden ... Die Geburt wird weder als Trauma noch als Angstreaktion erlebt; sie kann nicht wiedererlebt werden. Freud selbst erkannte das Unbiologische der Theorie: sie lässt sich nicht auf alle Wesen, nicht einmal auf alle menschlichen Individuen anwenden."⁵⁴²

STERN entwirft ein neues Trauma-Konzept. Der Prototyp des Traumas ist für ihn nicht die Geburt, sondern "eine physiologische Situation, in der eine Störung des homöostatischen Gleichgewichts nicht durch die üblichen Mittel und in der üblichen Zeit ausgeglichen werden kann"⁵⁴³. Dieses Versagen impliziert eine Todesdrohung. Musterbeispiele dafür sind Hunger und Wärmeregulation beim Säugling. Die Mutter-Kind-Symbiose hat nun die Aufgabe, dem möglichen Trauma, das von

der homöostatischen Unreife des Säuglings her droht, entgegenzuwirken.⁵⁴⁴

Die Mutter-Kind-Symbiose funktioniert jedoch niemals vollkommen. "Das unvermeidliche zeitweilige Versagen der Symbiose liegt der traumatischen Situation des Objektverlustes zugrunde."⁵⁴⁵ Die Objekt- und Selbstrepräsentanzen, soweit sie bereits entwickelt sind, verschwinden ins "Nichts". Dieses Erlebnis hat grauenvollen und unerträglichen Charakter. Hier wird dem Kind das Gefühl des Todesgrauens vermittelt. "Durch dieses Erleben bekommt der Gedanke an Nichtsein seinen grauerregenden Inhalt."⁵⁴⁶ Es ist die *unerträgliche Situation der vollkommenen Hilflosigkeit*. Der Objektverlust ist eine solche traumatische Situation. Auf diesem Wege kommt STERN zu einer *Neudefinition des Traumas*: Ein psychisches Trauma ist "eine Situation, in der das Ich gegenüber einer zunehmenden psychophysiologisch unerträglichen Situation vollkommene Hilflosigkeit empfindet"⁵⁴⁷.

Wenn das Kind später die Anwesenheit der Mutter vermisst, wiederholt es die Situation des Objektverlustes als Säugling. Daher kann STERN sagen: "Die Trennungsangst des Kleinkindes ist Angst vor der Wiederholung der Todesangst im Trauma des Objektverlustes. Wir schliessen daher, dass die Angst vor dem Tod die Angst vor der Wiederholung eines unter Todesgrauen erlebten Schwindens des Selbst und der Objektwelt im postnatalen Trauma der Deprivation ist, das zu einem Zeitpunkt vorfällt, in dem die Ich-Funktion bereits eingesetzt hat, während die unreife homöostatische Regulierung noch immer primäre Abwehren aktualisiert."⁵⁴⁸

Der Entzug oder das Vorenthalten von bedürfnisbefriedigenden Objekten (z. B. der Mutter) bei einer Störung des physiologischen Gleichgewichts (Homöostase) führt zum Gefühl des Untergangs des Selbst und der Welt der äusseren Objekte, was als Todesdrohung empfunden wird. Todesangst ist die Wiederholung einer solchen Versagungssituation, d. h. die Angst davor.

Auf der oralen Stufe schützt die symbiotische Mutter-Kind-Beziehung das Kleinkind vor dem Tod. Körperwärme, Streicheln, etc. heben die Gefühle des Untergangs auf. So bleibt die Symbiose immer als eine Form der Abwehr gegen Trauma und Tod. "Von da an bedeutet Leben Geliebtwerden und Verlassenwerden Drohung mit Vernichtung. In Situationen äusserster Gefahr regrediiert der Mensch zu symbiotischen Wünschen - der auf dem Schlachtfeld Verwundete schreit nach der Mutter."⁵⁴⁹

An dieser Untersuchung von STERN fällt auf, dass die Todesangst nicht so sehr eine Angst vor dem Schmerz und der Qual des Sterbens ist. Todesangst ist vielmehr Angst vor dem Zustand der Nicht-Existenz, der totalen Hilflosigkeit angesichts des bodenlosen Abgrundes; anders formuliert: Angst vor dem Verlust des Selbstwertgefühls. Angesichts einer solch katastrophalen Urverunsicherung kommen die früher erwähnten *vier Kompensationsmechanismen* (s. S. 183 ff.) zum Einsatz, um der drohenden Erschütterung und Verlustes des Selbstwertgefühls zu entgehen:

Die *Regression auf den Primärzustand* zeigt sich beispielsweise im Ruf nach der Mutter, in Verschmelzungsphantasien, etc. Durch Herunterspielen der Todesangst ("Mir kann nichts passieren. Ich habe vor nichts Angst. Mir ist noch nie etwas passiert.") im wiedererstandenen Grössen-Selbst äussert sich die *Verleugnung*. Sie kann durch die *Idealisierung* abgesichert werden, z. B. in einer narzisstischen Objektwahl. Die narzisstische Identifizierung mit einem Objekt erlaubt es deshalb, der Todesangst aus dem Weg zu gehen, weil der Partner als Teil der eigenen Person erlebt wird.

Die *Angleichung an die Realität* bedeutet in diesem Zusammenhang die Fähigkeit zur Anpassung an den Tod. Das setzt eine Konstanz der Selbst- und Objektrepräsentanzen voraus, die beide unter dem Gesichtspunkt ihrer Vergänglichkeit gesehen werden, sowie ein gewisses Mass an Ich-Identität. Dies ist ein lang andauernder Prozess, der während der Lebenszeit vielleicht nie ganz zur Vollendung kommt.

Die *Verinnerlichung* der Todesangst äussert sich etwa im Unsterblichkeitsdenken, im christlichen Auferstehungsglauben mit dem "Leben in Christus".

Beim Kompensationsmechanismus der "Angleichung an die Realität" haben wir nochmals die bereits erwähnte Bedeutsamkeit der *Ich-Identität* gesehen (vgl. S. 206 f.). Wenn Todesangst die Angst vor dem Verlust des Selbstwertgefühls bedeutet, ist das m.a.W. Angst vor dem Verlust der erlebten Ich-Identität, Angst vor dem Verlust des glücklichen Eins-seins mit sich selbst. Identität setzt voraus, dass es in der frühen Ich-Entwicklung zum Aufbau eigener Ich-Grenzen (Unterscheidung von Ich und Nicht-Ich) und damit zu einer eigenen Identität gekommen ist. Menschen mit einer schwachen Ich-Identität müssen demnach eine stark erhöhte Angst vor dem Nicht-mehr-Sein im Tod haben. Sie haben - nach AMMON - ein "Loch im Ich" im Sinne eines "lebensgeschichtlich erworbenen und verinnerlichten narzisstischen Defekts"⁵⁵⁰, der alle weitere Ich- und Identitätsentwicklung beeinträchtigte und häufig arretierte. "An die Stelle einer von irrationalen Ängsten und Schuldgefühlen freien Entfaltung der zentralen Ich-Funktionen der konstruktiven Aggression und Kreativität tritt ein stereotypes, jeweils spezifisches Symptomverhalten, das ebenso als Ausdruck der fortbestehenden symbiotischen Abhängigkeitsbedürfnisse erscheint, wie es auch als Versuch einer destruktiv deformierten Abgrenzung gegenüber den als bedrohlich erlebten inneren Objekten verstanden werden kann."⁵⁵¹

Nach AMMON gründet der Ich-psychologische Aspekt der Todesangst in der Angst vor der Trennung und Abgrenzung gegenüber der Mutter bzw. den verinnerlichten frühen Objekten. "Bedingung für die Fähigkeit zur Abgrenzung der Identität und für ihre aktive und kreative Erweiterung ist daher die gelingende Auseinandersetzung mit der Todes- und Trennungsangst, die mit der Ich-Abgrenzung verbunden ist. Das sich entwickelnde Ich ist dazu - wie wir immer wieder feststellen können - auf die

Hilfe und Unterstützung einer erfahrungsfähigen Mutter und Gruppe angewiesen. Versagt die Primärgruppe aufgrund eigener ungelöster Ängste in dieser Funktion, ist sie nicht in der Lage, Trennung und Abgrenzung zu ermöglichen oder wenigstens zu tolerieren, dann ist die Folge auf Seiten des Einzelnen zumeist eine Flucht in das stereotype und destruktive Symptomverhalten eines ungelebten Lebens, das Erich Fromm (1939) einmal treffend als 'Quelle und Folge aller Zerstörung' bezeichnet hat."⁵⁵²

Für die Gruppe bedeutet dies, dass sie unfähig wird, sich der Auseinandersetzung mit dem Geschehen von Sterben und Tod zu stellen und in dieser Auseinandersetzung ihre eigene Grenze zu bestimmen. Werden Sterben und Tod aus der Gruppenkommunikation ausgeklammert, bedeutet dies vor allem für die Kinder ernsthafte Konsequenzen: die Einsicht in die kollektive Sterblichkeit und zeitliche Begrenzung allen Lebens bleibt ihnen verwehrt; es wird in ihnen die Omnipotenzvorstellung eines Ewig-Leben-Könnens wachgehalten. Die Konfrontation mit Trennung, Sterben und Tod wird dann unter solchen Bedingungen zu einer unerträglichen und unverständlichen Katastrophe.

STERN hatte die Todesangst als "Angst vor der Wiederholung eines unter Todesgrauen erlebten Schwindens des Selbst und der Objektwelt im postnatalen Trauma der Deprivation" definiert (s. S. 210). Wir können nun sagen, dass dies die Angst vor dem Verlust und der Vernichtung des Selbstwertgefühls ist, die Angst vor einem totalen Unwert-Gefühl. Wer im Verlauf seiner Lebensgeschichte keine eigene Ich-Identität gefunden hat, zerbricht an diesem affektiven Ungleichgewicht in Bezug auf sein Selbst. Identitätsfindung ist jedoch immer mit Trennung und Abgrenzung verbunden.

Mit Hilfe der Narzissmustheorie lässt sich zudem erklären (das war das Anliegen dieses letzten Abschnitts), weshalb auch eine Gruppe sich nicht von ihren Lebenden und Toten trennen kann. (Vgl. dazu auch die Funktion der Trauerfeier aus der Sicht von

AMMON, s. S. 207 f.) Der Grund liegt in der schwachen eigenen Identität. "Die Art und Weise , wie eine Gruppe sich ihren Sterbenden und ihren Toten gegenüber verhält, bringt unmittelbar zum Ausdruck, welchen Lebensradius sie ihren Mitgliedern ermöglicht und dem Sterbenden ermöglicht hat. Eine Gruppe, die nicht in der Lage ist, mit dem Sterbenden auf der Basis der Realität, d. h. der Sterblichkeit aller Menschen zu kommunizieren und sich mit ihm gemeinsam der existenziellen Angst zu stellen, die mit der irreversiblen Trennung vom Leben und von den Lebenden notwendig verbunden ist, kann auch nicht über die Trennungs- und Identitätsängste kommunizieren, die ein notwendiger Bestandteil jeder aktiven und kreativen Abgrenzung und Erweiterung der eigenen Identität sind. Denn die Trennungssituation des Sterbens ist psychodynamisch betrachtet nur die letzte einer langen Kette von Trennungssituationen."⁵⁵³

3. DIE PHASEN DES STERBEPROZESSES⁵⁵⁴

Durch die Veröffentlichung der "Interviews mit Sterbenden" von Frau KUEBLER-ROSS ist auch in unserem Sprachraum ein vermehrtes Interesse an den Vorgängen um Sterben und Tod aufgebrochen. Ihre Arbeit geht auf ein Seminar über Tod und Sterben zurück, das zusammen mit Theologen an den Universitätskliniken in Chicago erstmals im Jahre 1965 stattfand. Seither arbeitet auch der Krankenhauspfarrer Carl A. NIGHSWONGER an diesem Seminar mit und setzte es nach dem Weggang von Frau KUEBLER fort.⁵⁵⁵

Bei allem Respekt vor ihrer Arbeit scheint doch die Korrektur von WIESENHUETTER berechtigt: "Einmal handelt es sich bei den Patienten der Autorin ausschliesslich um Krebs- und Leukämie- kranke, die ... nicht alle Formen des Sterbens repräsentieren ... Zum zweiten sind fast alle Kranken der Autorin, selbst die im sogenannten letzten Stadium, noch so weit vom konkreten

Sterben im Sinne der hier (im Buch von WIESENHUETTER, d.Verf.) geschilderten Beispiele entfernt, dass sie durchwegs eine gewisse Hoffnung auf ein weiteres Leben (sei es über die Hilfe Gottes oder eines neuen Medikamentes) nicht aufgaben. Man müsste also - strenggenommen - das Buch nicht 'Interviews mit Sterbenden' überschreiben, sondern 'Interviews mit Todgeweihten'. Im eigentlichen Sterben ist man nicht mehr fähig zu sprechen."⁵⁵⁶ Es geht somit im folgenden, genau gesprochen, um Todgeweihte, mit denen der sprachliche Kontakt nicht abgebrochen wurde. Sie sind sozusagen, im Vergleich zum alltäglichen Spitalgeschehen (vgl. S. 204), Privilegierte.

KUEBLER-ROSS betont, dass nicht alle Menschen die nachfolgend beschriebenen Stufen des Sterbens durchschreiten müssen. Davon ausgenommen sind einmal jene, "welche auf einem Bauernhof aufgewachsen sind. Dort gehören Geburt und Tod zu den natürlichen Bestandteilen des Lebens." Zu einer zweiten Gruppe zählt sie "die ganz armen Leute, in Amerika zumeist Schwarze. Es sind jene Menschen, die viel Leid hinter sich haben. Sie sind schon ungezählte Male durch die Stufen des Todes gegangen." Eine dritte Gruppe bilden die "wirklich religiösen Menschen, für die der Tod nichts bedeutet, wovor sie Angst haben müssten".⁵⁵⁷

3.1. Was erfahren wir bei der Begegnung mit Sterbenden?

Die grundlegenden Erfahrungen lassen sich, den Ergebnissen des erwähnten Seminars entsprechend, in folgenden Punkten zusammenfassen:⁵⁵⁸

3.1.1. Die Patienten wissen irgendwie, dass ihr Tod nahe ist, selbst wenn ihnen der Ernst ihrer Erkrankung nicht mitgeteilt wurde.

3.1.2. Die Patienten möchten die Wahrheit über ihren Zustand erfahren, wenn man ihnen dabei die Hoffnung lässt und wenn sie sicher sein können, dass man sie im Sterben nicht allein lässt.

3.1.3. Ein Todkranker spürt, wer imstande ist, mit ihm über sein Schicksal zu sprechen. Er hält sich an die Spielregeln des Krankenhauses und spricht mit keinem, der nicht dazu bereit ist. Denn er fürchtet, abgelehnt zu werden, und möchte niemandem mit seinem Schicksal zur Last fallen.

3.1.4. Die Sterbenden mit einer lebensgefährlichen Krankheit machen gewisse Anpassungsreaktionen durch, die man Stadien des Sterbens nennen kann. Der Prozess des Sterbens setzt nicht erst mit dem sogenannten Todeskampf ein. Er beginnt mit den ersten Ahnungen, dass man an einer Krankheit leidet, deren Ausgang höchst ungewiss ist.

3.1.5. Alle, die mit Sterbenden zu tun haben, Angehörige, Pflegepersonal und auch Seelsorger, haben Angst vor dem Sterben und machen ähnliche Stadien durch wie der Sterbende selbst. Sie sind unfähig, dem Tod eines Patienten ins Auge zu sehen. Sie sind hilflos gegenüber der Aufgabe, zu Menschen in Beziehung zu treten, deren Lebenserwartung auf Null gesetzt ist.

Den letzten Punkt haben GLASER/STRAUSS in ihrer Arbeit "Interaktion mit Sterbenden" vom soziologischen Standpunkt aus näher untersucht. Im folgenden Abschnitt sind ihre Ergebnisse zusammengefasst:

3.2. Welche Taktiken werden im Umgang mit Sterbenden angewendet?⁵⁵⁹

GLASER/STRAUSS haben eine eigene Systematik entwickelt und unterscheiden vier Arten von Bewusstheitskontexten:

3.2.1. Das geschlossene Bewusstsein: In diesem Fall ist der Patient ahnungslos über seinen Zustand. Diese Situation bedeutet eine enorme Belastung für das Spital, insbesondere für das Pflegepersonal. Erfahrungsgemäss spricht dieses meist nur in einer bestimmten Entfernung vom Patienten über ihn.

3.2.2. Das argwöhnische Bewusstsein: Der Patient hat einen bestimmten Verdacht über seinen Zustand, den er weiter verfolgt. In derartigen Situationen haben die Autoren beobachtet, dass sich das Personal auf eine schroffe Haltung einstellt und sich mit dem Hinweis auf die hierarchische Struktur im Spital zurückzieht. Da der Patient jede Geste zu deuten versucht, ist die Schroffheit vielleicht auch die einzige Möglichkeit, eine derartige Bewusstseinssituation aufrechtzuerhalten.

3.2.3. Das Bewusstsein der wechselseitigen Täuschung: Hier wissen sowohl der Patient wie alle übrigen beteiligten Personen von der Tatsache des bevorstehenden Todes; dieses Wissen wird aber gegenseitig nicht eingestanden. Für diese Situation ist charakteristisch, dass die "gefährlichen" Gesprächsthemen vermieden werden. Es treten vor allem Ersatzthemen in den Vordergrund. "Interaktionsfehler" des einen werden vom andern Gesprächspartner übergangen, so dass diese Form des Bewusstseins aufrechterhalten werden kann. Diese Situation ist durch einen Abbau von Verantwortung und durch starke emotionelle Belastung der Beteiligten gekennzeichnet.

3.2.4. Das offene Bewusstsein: In diesem Fall kennt der Patient seinen Zustand und gesteht dies auch ein. Es treten sehr unterschiedliche Interaktionsmuster auf. Normen für ein "angemessenes Sterbeverhalten" kommen ins Spiel.

3.3. Phasen der Auseinandersetzung mit dem Tod

Sterbende mit einer lebensgefährlichen Krankheit machen einen annähernd gleichen Prozess in der Auseinandersetzung mit dem Tod durch. Aus der entsprechenden Literatur⁵⁶⁰ werden hier nur die Beobachtungen von SPORKEN und KUEBLER-ROSS zusammengefasst. Bei den entsprechenden Phasen handelt es sich um verschiedene Erlebniszustände, die jedoch keineswegs als mechanische Gesetzmässigkeiten aufzufassen sind, welche der

Sterbende der Reihe nach zu durchlaufen hätte. Es sind vielmehr einander abwechselnde Verhaltensweisen jener Menschen, die versuchen, mit der Bedrohung des Todes und ihres endgültigen Ausscheidens fertig zu werden.

Nicht alle Sterbenden machen diese Phasen in gleicher Weise durch. Eine Reaktionsweise wird vielleicht nie ganz abgelöst und tritt immer wieder auf. Es können gleichzeitig auch zwei Erlebnisweisen gegenwärtig sein, z. B. Nicht-wahrhaben-wollen und Zorn, die sich gegenseitig überlappen. Diese "Stufen" sind nicht einfach vorgegeben. Es hängt wesentlich von der Umgebung des Sterbenden ab, wie er seinen Reifungsprozess durchlaufen kann.⁵⁶¹

3.3.1. Unwissenheit: Der Patient weiss noch nichts über seine Situation. Er befindet sich "in einem tödlich verlaufenden Krankheitsprozess, weiss dies selbst nicht und hat - wie man vermuten kann - deshalb auch keine Schwierigkeiten damit. Aber die Schwierigkeiten um ihn herum haben schon begonnen und werden ihm selbstverständlich in einem bestimmten Augenblick zum Bewusstsein kommen."⁵⁶²

3.3.2. Unsicherheit: Hier überwiegen die Zweifel über den Verlauf der Krankheit. "Die Phase wird gekennzeichnet durch die Hoffnung und die Erwartung, dass man genesen wird, aber in anderen Momenten genauso durch eine intensive Angst und Traurigkeit."⁵⁶³ Der Gemütszustand oszilliert zwischen Hoffnung und Angst.

3.3.3. Implizite Leugnung: "Diese Phase wird gekennzeichnet durch die Tatsache, dass der Patient seine Situation und einen eventuell mit dem Tod endenden Verlauf schon mehr oder weniger unbewusst spürt und implizit leugnet bzw. nicht wahrhaben will. Bei jedem anderen würde er die Anzeichen für eine bösartige Krankheit - Abmagerung, Erbrechen, Ermüdung usw. - erkennen, bei sich selbst wahrgenommen, leugnet er sie."⁵⁶⁴ Es ist ein unbewusster Widerstand gegen die

zunehmende Einsicht in den tödlichen Verlauf der Krankheit. Das kann auch für die Angehörigen Geltung haben, die sich, wie der Patient, noch nicht damit abfinden können oder wollen.

3.3.4. Wahrheitsmitteilung: Es geht dabei um die Mitteilung, dass ärztliches Bemühen keine Genesung mehr erwarten lasse. Es geht nicht darum, ob wir einem Kranken die Wahrheit sagen, sondern wie wir ihm Gelegenheit geben, sie zu erfahren.⁵⁶⁵ Der Moribunde erkennt meist selber, wie es um ihn steht. Daher kann man diese Phase auch mit "Wahrheitsfindung" beschreiben.

3.3.5. Das Nicht-wahrhaben-Wollen: "Ich doch nicht!"⁵⁶⁶ Hat der Kranke die infauste Prognose erfahren, ist die erste Reaktion ein Schock. Er reagiert darauf mit Verneinung und Verleugnung. Dadurch wird der Schock gedämpft. Eine charakteristische Äusserung in dieser Phase ist: "Da müssen doch die Röntgenaufnahmen vertauscht worden sein!" Aus dem Verdrängungswunsch heraus verweigert der Patient gerne Untersuchungen, gibt keine exakte Auskunft über seine Symptome oder nimmt seine Zuflucht bei Quacksalbern und Gesundheitsbetern.

3.3.6. Äusserung von Zorn: "Warum gerade ich?"⁵⁶⁷ Wenn der Kranke von der Phase des Nicht-zugeben-Wollens abkommt, ist er meist sehr reizbar. Er lehnt sich dagegen auf, dass gerade er vom Fatum getroffen sein soll. Er äussert scheinbar grundlosen Zorn, Wut, Neid, Misstrauen, Verdrossenheit, auch Aggression. Sein Aerger und Zorn kann sich ohne sichtbaren Grund in alle Richtungen ergiessen: Die Aerzte können nichts, das Pflegepersonal macht alles falsch, die Angehörigen warten nur aufs Erben, der Herrgott ist schuld. Nehmen die davon Betroffenen solche Vorwürfe persönlich ernst, so beginnen sie den Todkranken zu meiden; sie isolieren ihn gerade dann, wenn er sie am meisten bräuchte. In dieser Phase stellt der Kranke unter Umständen auch Ansprüche an seine Umwelt, um zu demonstrieren, dass er noch am Leben ist.

3.3.7. Stadium des Verhandelns: "Jetzt noch nicht!"⁵⁶⁸

Nach der stürmischen Äußerung der Gefühle tritt eine gewisse Ruhe ein. Man feilscht mit den Ärzten eventuell mit Gott um einen gewissen Aufschub. Der Kranke versucht gleichsam, eine Lebensverlängerung durch einen neuen Anfang, durch ein Wohlvverhalten zu erhandeln. - Es ist auch die entscheidende Phase, in der man sich um die Angelegenheiten des Kranken kümmern kann.

3.3.8. Phase der Depression: "Das wissen Sie genauso wie ich!"⁵⁶⁹ Diese Bezeichnung ist missverständlich. Statt Depression sollte man diese Phase wohl eher mit "Trauer" bezeichnen. Der Kranke beginnt das Unvermeidliche anzunehmen, aber mit einer Art Hoffnung, nicht unnötig leiden zu müssen oder schmerzfrei zu werden. Dabei zeigt er Kummer und Trauer. Er trauert um den Verlust seiner Funktionen. Er kann nicht mehr für seine Angehörigen sorgen. Er ist in seinen Aktionsmöglichkeiten eingeschränkt und unter Umständen auch in seiner physischen Integrität entstellt. Er trauert um alles, was er jetzt verlieren muss, und möchte über diesen Verlust mit andern sprechen. In dieser Phase sollte man den Versuch unterlassen, den Patienten aufheitern zu wollen.⁵⁷⁰ Das Trauern ist eine echte Chance für den Sterbenden: es bedeutet einen Verarbeitungsprozess gegenüber der unausweichlichen Tatsache des bevorstehenden Todes. Gerade in dieser Phase ist es wichtig, dass der sprachliche Kontakt aufrechterhalten bleibt.

3.3.9. Phase der Zustimmung: "Jetzt ist meine Stunde gekommen!"⁵⁷¹ Konnte der Sterbende durch die vorbereitende Phase der Trauer gehen und sich langsam von allem lösen, erreicht er nun die Ergebung in sein Schicksal. "Die Phase der Einwilligung darf nicht als ein glücklicher Zustand verstanden werden: Sie ist fast frei von Gefühlen. Der Schmerz scheint vergangen, der Kampf ist vorbei, nun kommt die Zeit der 'letzten Ruhe vor der langen Reise', wie es ein Patient

ausdrückte. In dieser Periode braucht die Familie meistens mehr Hilfe, Unterstützung und Verständnis als der Patient selbst. Er hat ein gewisses Mass von Frieden und Einverständnis erreicht, und nun verengt sich sein Interessenskreis immer mehr; er möchte in Ruhe gelassen und wenigstens nicht durch Nachrichten und Probleme der Aussenwelt aufgestört werden. Besucher sind oft nicht willkommen und treffen den Kranken in wenig gesprächiger Stimmung."⁵⁷²

Zwei Faktoren hindern viele Sterbende, in dieses friedliche Stadium zu gelangen: einmal die Tatsache, dass vom medizinischen Bereich her gesehen alles unternommen wird, das Leben des Patienten zu verlängern, dieser aber bereits sein Leben abgeschlossen hat. Ein zweites Hindernis bilden jene Angehörigen, die sich noch im Stadium der Auflehnung befinden und nicht imstande sind, die weiteren Stadien durchzumachen.

Oft sehen ältere Menschen, die viel gearbeitet und gelitten haben, rückblickend einen Sinn in ihrem Leben. KUEBLER-ROSS bemerkt zu dieser Phase folgendes: "Wir haben aber doch die meisten Patienten sterben sehen, in einem Zustand, der an die Charakterisierung des frühesten Kindesalters mit den Worten Bettelheims erinnert: 'Es war wirklich ein Lebensalter, in dem nichts von uns verlangt, uns aber alles, was wir brauchten, gegeben wurde. Die Psychoanalyse sieht die erste Kindheit als Zeit der Passivität, als das Alter eines ersten Narzissmus, in dem wir das Selbst als das Ausschliessliche erfahren.' So wenden wir uns denn vielleicht am Ende unserer Tage, wenn wir gearbeitet und gegeben, uns gefreut und gelitten haben, in die Phase zurück, von der wir ausgingen. Der Kreis des Lebens schliesst sich."⁵⁷³

Die Phasen des Sterbeprozesses

Sporken 574

Unwissenheit
 Unsicherheit
 Implizite Leugnung
 Wahrheitsmitteilung

Kübler-Ross 575

Nicht-wahrhaben-wollen
 (explizite Leugnung)

Nighswonger 576

Schock: Verneinung
 (oder Panik)

Noyes 577

Widerstand

Verhandeln mit dem
 Schicksal

Verhandeln mit dem
 Schicksal

Emotionen: Katharsis
 (oder Depression)

- 222 -

Traurigkeit

Depression

Erkenntnis: realistische
 Hoffnung
 (oder Verzweiflung)

Lebensrückblick

Annahme oder
 Bejahung des Todes

Verbindlichkeit: Annahme
 (oder Resignation)
 Abschluss: Erfüllung
 (oder Hilflosigkeit)

Hinübergleiten
 (Transzendenz)

3.4. Die psychoanalytische Deutung der Phasen des Sterbeprozesses

Unter Hinweis auf den "ersten Narzissmus" bemerkt KUEBLER-ROSS, dass wir uns beim Sterben vielleicht in jene Phase zurückwenden, von der wir ausgingen.⁵⁷⁸ Diese "Witterung" des primären Narzissmus gibt uns Gelegenheit, die einzelnen Sterbephasen aus der psychoanalytischen Narzissmustheorie zu erklären, wobei wir uns nur auf jene fünf Stadien beschränken, welche von allen Autoren genannt werden.

3.4.1. Nicht-wahrhaben-wollen: Die erste Reaktion auf die Erkenntnis der Bösartigkeit der Erkrankung ist ein Schock. Unter dieser Schockreaktion verschwinden die Vorstellungen vom eigenen Selbst (die Selbstrepräsentanzen) ins bodenlose Nichts. Dieses Erlebnis hat den Charakter des Unerträglichen und Grauensvollen. Eine totale Verunsicherung ist die Folge. Die Erlebnisqualität der "Urverunsicherung" (vgl. S. 174 ff.) wird auf die aktuelle Situation des Moribunden übertragen. Die schwer erträgliche Enttäuschung angesichts der infausten Prognose ruft peinigende Gefühle von Hilflosigkeit, Angst und Wut hervor. Man fühlt sich wertlos, das Selbstwertgefühl droht in Brüche zu gehen. Mit JACOBSON ist zu sagen: "Der folgende Verlust des Selbstwertgefühls ist kennzeichnend für den *narzisstischen Konflikt*, d. i. der Konflikt zwischen dem gewünschten Selbstbild und dem Bild des entwerteten, versagenden Selbst"⁵⁷⁹. Wir können auch sagen, dass das Ich unfähig ist, durch den äusseren Grund der Krankheit die ersehnte Gratifikation weiterhin zu bekommen. Dies führt zur Aggression, die sich gegen das Selbstbild richtet. Der vernichtende Stoss geht anfänglich so tief, dass das Ideal-Selbst seine Pufferfunktion noch nicht ausüben kann. Angesichts des desolaten Zustandes ist auch eine Korrektur der Ich-Ideale momentan nicht möglich.

Um diesen Frontalangriff auf das Selbstwertgefühl auszugleichen, kommt es zur *Verleugnung*, zur "expliziten Leugnung" im Modell von SPORKEN und KUEBLER-ROSS: Die bedrohliche Wahrheit über sich selbst wird einfach nicht wahrgenommen. "Fast alle Patienten versuchen, die Krankheit vor sich selbst abzuleugnen, und nicht nur im ersten Augenblick, sondern auch später immer wieder einmal. Jemand hat gesagt: 'Wir können nicht lange in die Sonne blicken, und wir können dem Tod nicht immer ins Auge sehen': Auch der Kranke, der sein Ende als Möglichkeit erkannt hat, muss sie ab und zu doch leugnen, um das Leben überhaupt fortsetzen zu können."⁵⁸⁰

Die durch die infauste Prognose verursachte narzisstische Niederlage führt zur Erfahrung der eigenen Ohnmacht, der Wertlosigkeit und Unterlegenheit, des radikalen Ausgeliefertseins an eine unmittelbare Zukunft, die man nicht unter Kontrolle hat. Die Verleugnung dieser verzweifelten Situation schafft den ersten Ausgleich im Erlebnis des eigenen Unwertes. Dieser wird abgesichert in der *Idealisierung*: es werden die positiven Aspekte überschätzt und das Verleugnete durch die Phantasie von dessen Gegenteil ersetzt.⁵⁸¹ Das kann sich in der Sterbesituation beispielsweise im "Plänemachen" äussern: Die Kranken erzählen von ihrem Haus, das sie noch verschönern wollen; sie machen Ferienpläne; sie unternehmen Dinge, die sie bisher noch nie taten: neue Hobbies oder eine Geschäftserweiterung.⁵⁸² Solche oder ähnliche Äusserungen weisen auf eine Reaktivierung des Grössen-Selbst im Sinne von KOHUT hin (s. S. 185 f.).

Es ist natürlich möglich, dass an Stelle dieser normalen Kompensationsmechanismen eine *pathologische Reaktion* auf diese Kränkung des Selbstwertgefühls eintritt. Man versucht das Gefühl vom eigenen Wert dadurch zu retten, indem man auf den harmonischen Primärzustand regrediert. Dem Ausgeliefertsein an die nicht mehr zu kontrollierenden Mächte versucht man

dadurch zu entgehen, dass man ihnen zuvorkommt. Weil Verleugnung und Idealisierung versagen, entwickeln sich Phantasien von Ruhe, Erlösung, Wärme, Geborgenheit, Verschmelzung "mit dem All". Diese können zur aktiven Vorwegnahme des Todes animieren, wie es sich etwa im Wunsch nach Euthanasie oder dann in der *Selbsttötung* zeigt. Durch diese aktive Vorwegnahme möchte man den Zustand ewiger Grösse (den Primärzustand) erreichen. HENSELER hat daher die These aufgestellt: "Der Akt der Suizidhandlung lässt sich dann verstehen als das Agieren in einen harmonischen Primärzustand, wenn Verleugnung und Idealisierung versagen."⁵⁸³ Die Suizidhandlung wird somit als Abwehr einer narzisstischen Katastrophe erklärt, indem die Wunschphantasie nach einer Rückkehr zum harmonischen Primärzustand agiert wird. Das labile Selbstwertgefühl des Suizidanten sollte durch diesen regressiven Mechanismus stabilisiert werden. Diese Phantasien vom Rückzug in einen harmonischen Primärzustand "erklären die Diskrepanz zwischen dem Wissen um die Realität des Todes und den Todesphantasien sowie den Unterschied, den Suizidanten zwischen Sterben und Sichumbringen machen. Indem der Suizidant diese Phantasien agiert, kommt er der drohenden narzisstischen Katastrophe aktiv zuvor und rettet für sein Empfinden sein Selbstgefühl. Was objektiv und für das bewusste Erleben Lebensgefährdung oder Selbsttötung bedeutet, ist unbewusst Verzicht auf Individualität zugunsten einer Verschmelzung mit einem diffus erlebten frühen Objekt."⁵⁸⁴

Der zu einer Suizidhandlung neigende Mensch ist aus dieser Sicht zu verstehen als eine in ihrem Selbstwertgefühl stark verunsicherte Persönlichkeit. Die Bewältigung der eintretenden Kränkungen erfolgt durch den regressiven Mechanismus des Rückzuges in den primären Narzissmus. "Die realitätsferne Art der Selbsteinschätzung wird verständlich, wenn man annimmt, dass der potentielle Suizidant Grössenphantasien entwickelt, um sein Selbstgefühl zu sichern. Die Problematik seiner

Objektbeziehungen wird verständlich, wenn man annimmt, dass es sich um starre narzisstische Objektbeziehungen handelt. Die Aggressionsproblematik bekommt einen bestimmten Stellenwert in diesem Bezugssystem, wenn man die Vorherrschaft des magischen Denkens und das strenge, zum Teil re-externalisierte Ueber-Ich berücksichtigt."⁵⁸⁵ Die Selbsttötung ist demnach eine pathologische Reaktion auf eine narzisstische Kränkung.

3.4.2. Zorn und Auflehnung: Auf die Phase des Nicht-wahrhaben-Wollens folgen meist Zorn, Groll, Wut, Neid, Verdrossenheit: Warum gerade ich? Warum stirbt denn nicht der andere? Mit aller Kraft lehnt sich der Patient dagegen auf, dass gerade er vom Fatum getroffen werden soll. Psychoanalytisch bezeichnen wir solche Aeusserungen als "*narzisstische Wut*". Es ist eine Wut, die in einer narzisstischen Kränkung gründet. HENSELER qualifiziert sie als "intensivste und gefährlichste Form der Aggression"⁵⁸⁶. Der Grund ihrer Gefährlichkeit liegt darin, dass der narzisstisch Wütende an seinen Grössenphantasien und Objekt-Idealisierungen festhält. "Wohin der Patient auch blickt, findet er Anlass zum Zorn."⁵⁸⁷ Obwohl die Auflehnung sich im Grunde gegen das Unabwendbare und Unannehmbare der Situation des Sterbenmüssens richtet, manifestiert sie sich auf mancherlei Weise, vor allem im Suchen nach einem Sündenbock.

Weil die Objektidealisierung beim narzisstisch Wütenden intakt ist, kann es zur Idealisierung z. B. des Arztes kommen. Er wird zur gottähnlichen Gestalt, in dessen Armen gut zu ruhen ist. Zugleich ist er der Sündenbock für den miserablen physischen Zustand: "Die Aerzte taugen einfach nichts; sie wissen nicht, welche Untersuchungen sie vornehmen und welche Diät sie vorschreiben sollen; sie halten die Patienten im Krankenhaus fest und nehmen keine Rücksicht auf Sonderwünsche; sie lassen es zu, dass man einen hinfälligen Zimmergenossen bekommt, obwohl man so viel Geld für ein klein we-

nig Ruhe und Ungestörtheit ausgibt - und so geht es weiter."⁵⁸⁸ Aehnlicher Aerger ergiesst sich über das Pflegepersonal.

In der narzisstischen Wut zeigt sich eine seltsame Spaltung: die Wahrheit über den aktuellen Zustand wird von einem Teil der Persönlichkeit erkannt, aber sie wird von einem anderen Teil isoliert gehalten, weil an den Grössenphantasien und Objektidealisierungen festgehalten wird. KOHUT bezeichnet diesen Zustand als eine "vertikale Spaltung des Ichs"⁵⁸⁹.

3.4.3. Stadium des Verhandelns: Wir haben darauf hingewiesen, dass der Arzt zum idealisierten Objekt und wie er zugleich ent-idealisiert wird. In der Phase des Verhandelns will der Patient aufgrund der *Idealisierung des Arztes* alles tun, was dieser sagt und anordnet. Er verspricht Wohlverhalten, um dann nach der Genesung dem Arzt alles verdanken zu können. Es kann zu einer narzisstischen Beziehung zu Arzt und Pflegepersonal kommen; ja auch zum Seelsorger als dem Repräsentanten jenes Gottes, den man in das Verhandlungsgflecht einbezieht. Es werden Gott oder irgendwelchen Heiligen alle möglichen Gelübde gemacht als Preis für eine Lebensverlängerung.⁵⁹⁰ KUEBLER-ROSS macht in diesem Zusammenhang den Vergleich mit dem Verhalten eines Kindes, das bei der Verweigerung von irgend etwas, um das es bittet, zuerst aufsässig wird; dann aber durch Liebsein und Versprechen das Erbetene doch noch zu erhalten sucht.⁵⁹¹ Die Autorin bemerkt zu diesem Stadium nüchtern: "Im Grunde feilscht der Patient immer um einen Aufschub, verspricht Wohlverhalten und setzt sich selbst eine Frist, nach der er - wie er verspricht - nichts mehr erbitten will. Und doch hat keiner unserer Patienten 'sein Versprechen gehalten'"⁵⁹².

Die Idealisierung des Arztes durch den Patienten kommt dem auch beim Arzt vorhandenen Wunsch entgegen, wieder in den Zustand des primären Narzissmus zu tauchen. Es wird bei ihm das Gefühl der eigenen Grossartigkeit und Allmacht verstärkt.

Der zunehmende Verlust des Selbstwertgefühls prägt die weiteren Objektbeziehungen des Patienten, die von narzisstischer Qualität sind: er will ständig über Arzt und Pflegepersonal verfügen, alle müssen für ihn da sein. Auch der "liebe Gott" wird davon nicht ausgeschlossen. Daher das andauernde Feilschen. Diese Art der Objektbeziehung ist natürlich sehr nützlich in dieser Phase, denn sie schenkt ein gewisses Hochgefühl ("Alle tanzen nach meiner Pfeife. Alle kümmern sich um mich Tag und Nacht") und erlaubt es, den Konflikten aus dem Weg zu gehen.

Narzisstische Objektbeziehungen sind jedoch von ständiger Enttäuschung begleitet. Das "gute Einvernehmen" erkennen Arzt und Pflegepersonal bald einmal als ein eindeutiges Vereinnahmtwerden. Sie sind dann nicht mehr immer zur Stelle, wenn der Patient sie "haben" will. Das führt bei diesem zur Isolation und Kontaktscheu, schliesslich zur Trauer, jener besonderen Form der Depression, von der in der nächsten Phase die Rede ist.

3.4.4. Phase der Depression: Das affektive Erleben der narzisstischen Objektbeziehung hat "die Qualität des Grossartigen, Behaglichen, Sicheren, Rauschhaften"⁵⁹³, das sich im Feilschen und in dem ins Phantastische Vorgestellten des "Nach-der-Genesung" ausdrückt. Der zunehmende Realitätsdruck baut solchermassen gestaltete Objektbeziehungen schlagartig ab. Eine zunehmende Isolierung ist die Folge. "In diesem Zustand der Mutlosigkeit sieht der Patient überhaupt keine Möglichkeit mehr, das Leben ist vorbei, alles ist verloren. Der Patient verschliesst sich in sich selbst, Angehörige und Bekannte kümmern ihn nicht mehr, und er ist faktisch nur noch an denen interessiert, die ihn unmittelbar pflegen. Alle Gespräche schlagen fehl. Nahrung und Flüssigkeit rührt er kaum noch an. Medikamente werden abgewiesen. Besucher brauchen nicht mehr zu kommen, denn diese können doch nichts für ihn tun."⁵⁹⁴

Solches Verhalten fördert die zunehmende Vereinsamung des Sterbenden. HERTZ bezeichnet es als "monolitische Verhaltensform"⁵⁹⁵. Uebernimmt auch die Umgebung dieses Verhalten, dann kommt es zur totalen Desozialisierung des Sterbenden. Dabei bräuchte er gerade in dieser Phase vermehrten mitmenschlichen Kontakt. Der Gesunde multipliziert ständig seine sozialen Rollen. Der Sterbende ist gezwungen, diese fortlaufend einzuschränken. HERTZ ist davon überzeugt, dass "der Sterbende ein verstärktes Bedürfnis nach emotionalem Kontakt hat"⁵⁹⁶. Das verlangt von der Umgebung eine stärkere Aktivität, gerade in diesen Perioden des Schweigens. Dabei ist es entscheidend zu wissen, dass der Patient nicht mehr sprechen kann oder will. Es geht bei dieser Interaktion im Sinne von HERTZ darum, dass dem Sterbenden "sein basales Vertrauen in eine dahinschwindende Welt"⁵⁹⁷ gefestigt wird. Dies vollzieht sich in Form einer Regression, in der alte emotionale Beziehungen wieder mit Libido besetzt werden. Darin wird eine Idee von FREUD übernommen. Dieser war der Ansicht, dass es bei der Uebertragung um die Mobilisierung von Urvertrauen in die Welt und um die Rückkehr zur Erfahrung von uranfänglichen Gefühlen des Beschütztwerdens (durch die Mutter) gehe.⁵⁹⁸ Durch die Bildung eines solchen Gefühls des Urvertrauens kann nach HERTZ das Leiden des Sterbeprozesses beträchtlich reduziert werden. Der Arzt selbst oder ein Therapeut sollte sich als Objekt solcher Liebe zur Verfügung stellen.

3.4.5. Phase der Zustimmung: Damit ist nicht gemeint, "dass der Patient den Tod als einen willkommenen Gast ansieht, sondern dass er seinen Zustand überblickt und auch bereit ist, die Konsequenzen zu akzeptieren"⁵⁹⁹. Annahme des Todes bedeutet hier: der Kampf um das Ueberleben ist aufgegeben, der Sterbende schickt sich auf positive Weise ins Unvermeidliche, er fügt sich. Er macht sich selbst und der Umgebung nichts mehr vor. Die Realität wird so gesehen wie sie ist. Der Nar-

zissmustheorie entsprechend können wir dieses Stadium als "Angleichung an die Realität" bezeichnen. Eine realistische Selbsteinschätzung tritt ein, verbunden mit einer an der Wirklichkeit gemessenen Beurteilung der Mitmenschen. Der eigene Schwächezustand oder Enttäuschungen durch nächste Bezugspersonen können nicht mehr erschütternd wirken. Das Gefühl für das richtige Mass herrscht vor; dieses kann sich auch in Humor ausdrücken.

Ein Musterbeispiel dafür sind die Reflexionen von KOPP über "Diese letzten Tage meines Lebens". Der an Leukämie Erkrankte schreibt beispielsweise: "Heute traf ich N., den silberhaarigen Missling, eine kleine Natur, die stets platzte vor Neid, wenn mir auch nur der geringste Treffer gelang. Wie er sich mit teilnehmender Miene nach meinem Befinden erkundigt! Herzlich und warm, mit einem Glanz aufrichtiger Rührung in den braunen Augen. Natürlich, jetzt ist meinerseits kein Erfolg mehr zu befürchten. Die Szene hat mich erheitert. Krank muss man sein, dann ist man wohlgeleitet."⁶⁰⁰

Diese Mischung von Humor und einem Schuss Sarkasmus integriert den eigenen todgeweihten Zustand und die Enttäuschung durch eine Bezugsperson ohne ernstliche Erschütterung. Dieses realitätsgerechte Selbstwertgefühl hilft bei der Ablösung von der Umwelt im Prozess des Sterbens. Die Ich-Grenzen sind der Realität entsprechend ausgesteckt. Bei solcher Annahme des Todes wird darüberhinaus die weitere Umwelt des Sterbenden bereichert.

Sterben und Tod als "Próblema", als ins Lebensmeer hineinragendes Riff, das Sperre und Schutz, Gefahr und Hilfe ist. In der Annahme des Todes begegnet es uns als Hilfe zur persönlichen Reifung.

4. KASUISTIK EINIGER BEISPIELE VON TODESERFAHRUNGEN

Anhand der nachfolgenden Beispiele möchten wir die Bedeutung der Narzissmustheorie für die Deutung einiger Phänomene bei Sterben und Tod hervorheben. Im ersten Beispiel analysieren wir aus dieser Sicht die Psyche einer nahestehenden Bezugsperson des Verstorbenen: AUGUSTINUS und sein toter Freund. Im zweiten Beispiel folgt die Selbstbeschreibung eines Todge-weihten: St. ALSOP. Drittens versuchen wir die Erlebnisse jener Menschen zu deuten, die bereits klinisch tot waren, aber "reanimiert" werden konnten.

4.1. Augustinus und sein toter Freund⁶⁰¹

Als AUGUSTINUS im Jahre 375 als 21jähriger nach vollendeter Ausbildung von Karthago in seine Vaterstadt Tagaste zurückkehrte, um dort Literatur und Grammatik zu lehren, schloss er Freundschaft mit einem uns nicht namentlich bekannten jungen Mann. Er beschreibt ihn mit folgenden Worten: "In jenen Jahren, da ich zuerst in meiner Vaterstadt mit meiner Lehrtätigkeit begann, hatte ich einen gleichaltrigen und wie ich in frischer Jugend blühenden Freund gewonnen, der mir in der Gemeinschaft gleichen wissenschaftlichen Strebens allzulieb geworden war. Wir waren zusammen aufgewachsen, gemeinsam zur Schule gegangen und Spielgefährten gewesen. Aber damals war er mir noch nicht so befreundet wie nunmehr ... Dennoch war sie (die Freundschaft, d. Verf.) uns süß, gereift in der Sonnenwärme gemeinsamen Strebens. Denn auch vom wahren Glauben, den er als Jüngling sich noch nicht aufrichtig und gründlich zu eigen gemacht, hatte ich ihn zu den abergläubischen und verderblichen Wahnideen verleitet, derenthalben meine Mutter um mich trauerte. Mit mir ging er nun in die Irre, und ich konnte ohne ihn nicht leben."⁶⁰²

Es ist eine Jugendfreundschaft, die erst nach der Adoleszenz zu einer herzlichen Freundschaft reifte. Entscheidend war wohl der Umstand, dass AUGUSTINUS diesen Jugendgefährten in den Kreis der Manichäer hineinzog, "zu den abergläubischen und verderblichen Wahnideen". Er hatte damals eine Schar junger Männer um sich versammelt. "Es war eine einzigartig intelligente und - eingebilddete Gruppe junger Männer. Sie waren von der strengen Lebensweise der Manichäer angezogen worden."⁶⁰³ AUGUSTINUS verstand es vollendet, solche Freundschaften, "gereift in der Sonnenwärme gemeinsamen Strebens", zu erhalten. Dieser Jugendfreund muss aber seine besondere Liebe und Zuneigung gewonnen haben. Dabei ist nicht zu vergessen, dass er zu dieser Zeit mit einer namenlosen Frau zusammenlebte, welche ihm den Sohn Adeodatus gebar; im Jahre 385 entliess er diese Frau, um sich mit einer jungen, reichen Erbin zu verloben.⁶⁰⁴

Dieser Freund erkrankte plötzlich "an hohem Fieber". AUGUSTINUS wachte an seinem Krankenlager: "denn ich wich nicht von seiner Seite, da wir so innig aneinander hingen"⁶⁰⁵. Als dieser Freund "lange besinnungslos im Todesschweiss dalag, so dass man an seiner Genesung verzweifelte, da ward er ohne sein Wissen getauft"⁶⁰⁶. Dem damaligen Brauch entsprechend, hatte man Katechumene in Todesgefahr auch bei Bewusstlosigkeit getauft. AUGUSTINUS war von dieser primitiven Vorsichtsmassnahme der katholischen Familie seines Freundes nicht sonderlich beeindruckt. Er hoffte, sein Freund würde nach der Genesung mit ihm diese Zeremonie lachend abschütteln.

Als dieser die Besinnung wieder erlangt hatte, "fing ich an, vor ihm spöttische Reden zu führen, in der Annahme, auch er werde mit mir über seine Taufe lachen, die er völlig geistesabwesend empfangen hatte"⁶⁰⁷. Aber AUGUSTINUS täuschte sich gewaltig: "Da aber schrak er vor mir zurück, als wäre ich sein Feind, und bat mit unerwartetem, erstaunlichem Freimut, wenn ich ferner sein Freund sein wolle, möge ich solche Re-

den unterlassen. Ich aber, bestürzt und verwirrt, zügelte meine Erregung und wollte warten, bis er seine Gesundheit und volle Kraft wiedererlangt haben würde, um dann mit ihm hierüber mich weiter in meinem Sinn auseinanderzusetzen".⁶⁰⁸ Wenige Tage später "kehrte das Fieber zurück", und der Freund starb; ausgerechnet zu diesem Zeitpunkt war AUGUSTINUS abwesend. Diese enge Freundschaft dauerte "kaum ein Jahr". Der doppelte Schicksalsschlag, einmal die katholische Taufe des Freundes und zum andern sein rascher Tod, entnervte AUGUSTINUS völlig. Er flieht aus seiner Vaterstadt und geht als 22jähriger im Jahre 376 nach Karthago.

Nachdem AUGUSTINUS das Ereignis selbst erzählt hatte, gesteht er vor Gott die Trauer und das Elend, in das er sich damals versetzt sah: "Wie wurde damals mein Herz von Gram verdüstert! Wohin ich auch blickte, überall begegnete mir der Tod. Die Vaterstadt ward mir zur Pein, das elterliche Haus zu unsagbarem Elend. Woran ich einst mit ihm gemeinsam mich gefreut, ohne ihn verkehrte es sich zur Folterqual. Ueberall suchten ihn meine Augen und fanden ihn nicht. Alles war mir verhasst, weil er fehlte und nichts mir sagen konnte: Da kommt er! wie früher, wenn er fort gewesen war und zurückerwartet wurde. Ich ward mir selbst zu einem grossen Rätsel und fragte meine Seele, 'warum sie sich betrübe und so unruhig sei in mir', aber sie konnte keine Antwort geben. Und wenn ich ihr zusprach: 'Hoffe auf Gott', gehorchte sie nicht. Und das mit Recht, denn wahrer und wertvoller war doch der Mensch, der Liebling, den sie verloren, als das Hirngespinnst, auf das sie hoffen sollte. Nur das Weinen war mir noch süß, die einzige Wonne, die auf die Wonnen der Freundschaft folgte."⁶⁰⁹

In diesem Zeugnis sind die wesentlichen Elemente ausgesprochen, welche zur Erfahrung des Todes beim Ableben eines geliebten Mitmenschen gehören und von denen bereits die Rede war (s. S. 71 ff.). Wir sehen hier einmal den Tod in seiner "anwesenden Abwesenheit"⁶¹⁰ am Werk. Dieses Erlebnis ist so stark,

dass die ganze Welt durch den Tod verwandelt wird: "Wohin ich auch blickte, überall begegnete mir der Tod". Der Schmerz über die definitive Abwesenheit des Freundes ist un-tragbar. Der endgültige Verzicht, die bleibende Trennung, ist nicht mehr zum aus-halten. Das gemeinsam früher Erlebte, die Häuser und Plätze, der gemeinsame Freundeskreis, die Menschen, alles wird zur "Pein": "Alles war mir verhasst". Der Modergeruch des Todes ist ubiquitär. Der Tod stinkt buchstäblich zum "Himmel": Gott wird zum "Hirngespinnst". Das, was bisher Grund gemeinsam erlebter Freude war, die Stadt und die Menschen, wird zur "Folterqual". Die bisherige Geborgenheit in der Welt ist brutal aufgerissen. Allein auf sich selbst zurückgeworfen, erfährt sich AUGUSTINUS als ein Niemand. Offensichtlich fühlt er sich als Teil seines Freundes. In dessen Tod erlebt er seinen eigenen Tod. Sein Leben ist nicht mehr zum Aushalten. Die Gemeinschaft der Freundschaft bildete ein Wir. Im Wir liegt ja das Wesen jeder Freundschaft. Im Tod des Freundes wird der eigene Tod vorweggenommen. AUGUSTINUS stirbt gleichsam mit dem Freund: "Ich wunderte mich, dass andere sterbliche Menschen noch lebten, da doch der eine gestorben war, den ich geliebt hatte, als könne er nie sterben, und noch mehr nahm's mich wunder, dass ich selbst, sein anderes Ich, noch leben konnte, wo er tot war."⁶¹¹ Seine persönliche Existenz hat er der Gemeinschaft mit seinem Freund anvertraut: "Treffend hat einmal jemand seinen Freund die Hälfte seiner Seele genannt. Auch ich empfand es so, als wäre meine und seine Seele nur eine Seele in zwei Leibern gewesen".⁶¹²

Er bildete offenbar mit seinem Freund eine *symbiotische Gemeinschaft*. Er empfand sich selbst als Teil seines Freundes. Diese Zweiheit ist zweifelsohne libidinös besetzt. Sie ist mit der Dual-Union von Mutter und Kind vergleichbar (vgl. S. 167 ff.). Zusammen mit seinem Freund fühlte er sich geborgen, fraglos sicher und behaglich in der Welt. Sein Freund wird

als Teil der eigenen Person erlebt. Er identifiziert sich mit ihm. Vielleicht war es auch sein Rivale. Indem er sich bemüht, so zu sein (oder so zu werden) wie er, braucht er ihn nicht mehr zu fürchten. Alles spricht dafür, dass es eine *narzisstische Objektwahl* war. AUGUSTINUS schätzt seinen Freund nicht als das, was er ist. Er schätzt ihn wohl eher, weil dieser etwas von ihm hatte oder war. Er schätzte sich selbst in ihm. Das schliessen wir daraus, dass er so masslos enttäuscht darüber war, als sein Freund zur bewusstlos empfangenen Taufe stand. Eine Welt muss damals in ihm zusammengebrochen sein. Das bisherige Hochgefühl der Vertrautheit im gleichen Denken sackte angesichts dieser Stellungnahme, "ich möge solche Reden unterlassen", ins Bodenlose. In diesem Augenblick empfindet er seinen Freund - unausgesprochen - als untreu, weil dieser plötzlich ganz anders denkt als er. Dabei war er doch seines Freundes so sicher. Der Tod wirkt als zusätzlicher Verstärker dieses Erlebnisses von Untreue: "Da doch der eine gestorben war, den ich geliebt hatte, als könne er nie sterben". Er versteht die Welt nicht mehr: das bisher Sicherste, die Liebe zu seinem Freund, erweist sich als das Unsicherste. Dieser denkt unerwartet völlig anders in bezug auf die Taufe und verabschiedet sich darüberhinaus noch gleich unerwartet schnell von der Welt.

Es ist wahrlich nicht übertrieben, wenn AUGUSTINUS angesichts dieser völligen Umkehrung aller Werte eingesteht: "Ich trug in mir eine zerrissene, blutende Seele, die es nicht leiden wollte, dass ich sie trug. Aber ich fand keine Ruhestatt für sie. Nicht in lieblichen Hainen, nicht bei Spiel und Gesang, nicht da, wo die Wohlgerüche strömen, nicht bei üppigen Gelagen, nicht in nächtlichen Liebesgenüssen, auch nicht bei Büchern und Dichtungen, nirgends gab es Ruhe. Alles stiess mich ab, selbst das Tageslicht; alles ausser ihm allein war übel und widerwärtig, nur nicht Geseufz und Tränen. Darin allein fand die Seele ein wenig Ruhe."⁶¹³

Alle diese Aeusserungen lassen sich zusammenfassen in der Feststellung, dass dieses schmerzliche Doppelerlebnis von der Taufe und dem Tod des Freundes eine äusserst massive *narzisstische Kränkung* war. AUGUSTINUS wirkt in seinem Selbstwertgefühl völlig verunsichert. Er versteht sich selbst nicht mehr: "Ich ward mir selbst zu einem grossen Rätsel". Des Freundes Tod zwingt ihn, sich selbst in Frage zu stellen; ja die Frage weitet sich in die Frage nach dem Sinn des Menschseins überhaupt. Er entdeckt, dass das sterbliche Leben des Menschen nicht seine eigentliche Existenz sein kann. Dies ruft jenes Elend hervor, das dem zeitlichen und damit sterblichen Leben immer immanent ist: "Elend war ich, und elend ist jede Seele, die von der Liebe zu den vergänglichen Dingen gefesselt und dann zerrissen wird, wenn sie sie verliert. Denn dann fühlt sie ihr Elend, das doch schon vor dem Verluste auf ihr lastet."⁶¹⁴ Die Wurzeln des Elends sieht er im Anhängen an die zeitlichen Dinge, in einer ihnen auf unangemessene Weise entgegengebrachten Liebe.

Die Erfahrung, dass der Freund anders denkt und dass er nun tot ist, führt bei AUGUSTINUS zu einer schwer erträglichen Enttäuschung. Auf die Phase der grossartigen Zeit der Freundschaft, welche Harmonie und innere Sicherheit schenkte, folgt die überwältigende Erfahrung des Gegenteils: die Erfahrung von der Machtlosigkeit, Hilflosigkeit und Ohnmacht. Werden darin nicht die Gefühle der *Urverunsicherung* reaktiviert? Das Kind, das sich bis jetzt im Primärzustand geborgen fühlte, stösst auf den nicht nur freundlichen Charakter der Aussenwelt. Er liebte den Freund, "als könne er nie sterben". Diese realitätsferne Einstellung lässt sich aus der *narzisstischen Idealisierung* erklären: das eigene Grössen-Selbst wird auf den Freund projiziert. Mit diesem in den Freund projizierten Selbstanteil bleibt AUGUSTINUS "empathisch" in Verbindung, indem er den Freund ständig unter Kontrolle zu halten versucht, damit dieser alles tut, um die Projektion

aufrechtzuerhalten und ja nicht als unabhängiges, autonomes Objekt in Erscheinung tritt.⁶¹⁵ Der Freund wird "gezwungen", sich genau so zu verhalten, wie ihn AUGUSTINUS haben möchte. In der Sprache KOHUTs wäre das eine "Spiegelübertragung": die Wiederbelebung des Grössen-Selbst.⁶¹⁶ Solches Verhalten ist mit affektiven Forderungen eigener Art an den Freund verbunden: dieser wird soweit wahrgenommen, als er die narzisstischen Bedürfnisse erfüllt; d. h. er hat sich so zu geben, wie der andere es haben will.

Wenn nun der Freund als ein autonomes, unabhängiges Objekt auftritt - er bejaht im Nachhinein die im Zustand der Bewusstlosigkeit empfangene Taufe; er stirbt -, ruft das Gefühle der Angst, der Hilflosigkeit und der Wut hervor. Er verhält sich gerade nicht so, wie AUGUSTINUS ihn haben möchte. Deshalb seine Reaktion in Form einer *narzisstischen Wut*. Dadurch kann er den drohenden Verlust des Selbstwertgefühls ausgleichen. Er ist wütend auf alles und alle; auch auf Gott, dieses "Hirngespinnst", auf das er hoffen sollte. Nach KERNBERG stellen diese Wutausbrüche "nicht nur eine direkte Abfuhr von primitiver Aggression dar, sondern haben darüber hinaus oft auch eine Abwehrfunktion, beispielsweise zum Schutz vor archaischen Ängsten ... vor überwältigenden Schuldgefühlen oder auch vor Trennungsangst"⁶¹⁷.

Von daher gesehen, können wir auch das depressive Verhalten bei AUGUSTINUS deuten: "Alles war mir verhasst ... Ich ward mir selbst zu einem grossen Rätsel ... Denn elend fühlte ich mich und hatte meine Freude verloren." Durch den Verlust der äusseren Liebesquelle verringert sich die libidinöse Besetzung des Selbst. "Verlust oder Versagen ... wirkt häufig auf andere Bereiche zurück. Zum Beispiel wird in der pathologischen Trauer die durch äusseren Objektverlust hervorgerufene narzisstische Kränkung noch gesteigert durch eine Verschärfung von Ueberich-Zwängen als Ausdruck unbewusster Schuldgefühle wegen des Objektverlustes. Hinzu kommt eine sekundäre

Schwächung der libidinösen Besetzung des Selbst von den inneren Objektrepräsentanzen her: der Ueberich-Zwang lässt das Ich glauben, dass es die Liebe seiner inneren ebenso wie seiner äusseren Objekte nicht mehr 'verdient'.⁶¹⁸ Da AUGUSTINUS beim Tod des Freundes nicht zugegen war, obwohl er sonst immer in treuer Anhänglichkeit beim Kranken wachte, führte das bei ihm zu Schuldgefühlen, die ihn mit einer solchen Intensität überschwemmten, dass er Elternhaus, Vaterstadt und bisheriger Freundeskreis verlässt.

Den einzigen Trost bereiten ihm die eigenen Tränen. In ihnen findet er die Gegenwart des Freundes wieder, dessen Verlust er beweint. Die vergegenwärtigende Klage muss den Freund selbst ersetzen. Er findet "Ruhe in der Bitternis": "So elend war ich und hatte doch mein elendes Leben lieber noch als meinen Freund. Denn anders wünschte ich es mir wohl, doch hätte ich es keineswegs eher hingegen als ihn. Ich weiss auch nicht, ob ich es für ihn geopfert hätte ..."⁶¹⁹ Hier zeigt sich bereits nach der Phase der massiven Kränkung des Selbstwertgefühls ein überraschend realistischer Selbstbezug: er möchte doch nicht Märtyrer für seinen Freund sein. Sein eigenes Selbst ist ihm doch noch lieber. Er kann sich vom Toten abgrenzen. Die Ich-Grenzen beginnen sich wieder zu stabilisieren. Die Angleichung an die Realität bricht durch.

AUGUSTINUS analysiert seinen damaligen Zustand mit folgenden Worten: "... und übergross wie der Lebensüberdruß war auch meine Todesfurcht. Ich glaube, je mehr ich den Freund liebte, umso mehr hasste und fürchtete ich den Tod, der ihn mir entrissen, als meinen grimmigsten Feind, und wähnte, er möge wohl unversehens alle Menschen wegraffen, weil er ihn wegraffen konnte."⁶²⁰ So gross ist seine Wut auf den Tod, dass dieser doch alle Menschen wegraffen möchte, nur ihn nicht. Schonungsloser und ehrlicher kann man es wohl nicht mehr äussern, dass man, obwohl ein Teil des eigenen Selbst im Tod des Freundes mitgestorben ist, doch noch recht gerne im Leben bleiben

möchte. Das Erleben des eigenen Grössen-Selbst, das auf den Freund projiziert wurde ("als könne er nie sterben"), wird nun wiederum bei sich selbst aktiviert. Abgelöst vom nun toten Freund, dient dieses Grössen-Selbst der Wiederentdeckung der eigenen Identität. So geht AUGUSTINUS nach Karthago, der damaligen Hauptstadt Afrikas, "dem Sprungbrett seiner Karriere"⁶²¹.

4.2. Stewart ALSOP: Stay of Execution - Bericht eines Todgeweihten⁶²²

ALSOP ist ein 57jähriger, glücklich verheirateter Mann und Vater von sechs Kindern. Von Beruf Journalist, wurde er im Verlauf der Jahre zum bestbekannten Kolumnisten in den USA. Besonders berühmt war er für seine Kolumnen im "Newsweek". Auf dem Höhepunkt seiner Karriere erkrankte er im Jahre 1971 an Leukämie und drei Jahre später starb er. In seinem Buch beschreibt er die ersten vierzehn Monate seiner Krankheit und analysiert unbarmherzig seine Reaktionen auf diese unheilbare Erkrankung. Täglich wird er mit der unmittelbaren Möglichkeit des Sterbenmüssens konfrontiert. Sein Buch ist die Selbstbeschreibung eines Todgeweihten. Auf der Ebene des Bewusstseins ist es die Geschichte seiner ungewissen medizinischen Diagnose: hat er akute myeloblastische Leukämie (AML) oder nicht? Auf der Ebene des Unbewussten ist es die Beschreibung seiner ständigen Versuche, mit der erschreckenden Aussicht auf den baldigen Tod fertig zu werden: "Ich wusste in meinem Kopf (am ersten Tag, als die Diagnose gestellt wurde), dass ich ziemlich sicher bald sterben werde, aber in meinem Herzen weigerte ich mich, das zu glauben"⁶²³.

In der Nacht vor seinem ersten Spitalaufenthalt wachte er mit dem quälenden Gedanken auf, ob es denn der Mühe wert sei, "einen Monat oder mehr in einem geplättelten Raum zu verbringen, meine Haare und mein Fleisch zu verlieren, und entweder in diesem Raum zu sterben oder ihn als nacktes Skelett zu

verlassen, um noch auf den Tod zu warten". Die Schlaftabletten auf seinem Nachttisch lockten zu einer vorzeitigen Lösung. "Und dann kam in mir ein Gefühl für die Wirklichkeit des Todes auf - das Ende eines erfreulichen Lebens, niemals mehr die Kinder zu sehen, niemals mehr nach Needwood (das Landhaus, d. Verf.) zu gehen, oder mit Freunden zu lachen, oder das Kommen des Frühlings zu erleben. Da überkam mich ein schreckliches Gefühl von Einsamkeit, Verwundbarkeit, Nacktheit und Hilflosigkeit."⁶²⁴

Die Erkenntnis der Bösartigkeit seiner Krankheit führte bei ALSOP zu einer schweren *narzisstischen Kränkung*. Sein Selbstwertgefühl drohte zusammenzubrechen. Ohnmächtig und hilflos sah er sich dem Schicksal ausgeliefert. Er fühlte sich zu kurzgekommen und benachteiligt: "Warum kann nicht endlich mein hochbetagter und herzleidender Vater sterben?"⁶²⁵ Seine Erkrankung empfand er als eine unerhörte Zurücksetzung, die ihn zu einem schwächlich Unterlegenen machte. Er kann eine Zeitlang seinen Beruf nicht mehr ausüben: "Wozu auch noch schreiben?" Er ist der Ansicht, dass er zu nichts mehr tauge, die Würfel seien gefallen und er sei schlussendlich doch ein Versager. Die Mitmenschen würden nur "geil" ihm zuschauen, wie er elendiglich zugrunde gehe.

Diese narzisstische Kränkung wird noch verstärkt durch den Tod seiner Mutter und die Operation seiner an Brustkrebs erkrankten Schwester.⁶²⁶ Schliesslich fängt ALSOP diese Kränkung mit einer *Verleugnung* auf. Er spielt die Bösartigkeit seiner Krankheit herunter, beginnt wieder zu arbeiten und erklärt seinen Besuchern, dass man seine Krankheit "im Griff" habe. Seine Bemühungen zu verleugnen laufen schliesslich darauf hinaus, dass er "in einer Art verkrampfter innerer Uner-schütterlichkeit und Sturheit, verbunden mit einem stark schützenden inneren Gefühl, jemand anderer werde sterben"⁶²⁷, trotzig dem Schicksal ins Auge sieht.

Diese Verleugnung verbindet er mit einer sehr engen Bindung an seinen Arzt. Diese hilft ihm, die gegenwärtigen Ängste zu überdecken. Er lernt in dieser Phase die Bedeutung der Anzahl seiner Blutkörperchen, der Knochenmarkpunktion, der Zelltypen und Blutplättchen kennen. Es ist, als ob er versucht, durch vermehrte Kenntnis seiner Krankheit ihre Bösartigkeit wegzustossen. Das genaue Beobachten und Interpretieren der medizinischen Daten helfen ihm, in gewissem Sinne "aus der Krankheit austreten zu können" und das Ganze so zu betrachten, als ob es ihn nichts angehe. Sein Arzt macht dieses "Versteckspiel" mit, und beide kommunizieren über lange Zeit nur noch mit medizinischen Fachausdrücken und Blutkörperchenzahlen. Ueber das Eigentliche wird nicht gesprochen. Diese Form von Verleugnung verbindet sich mit einer *Idealisierung des Arztes*. Dieser widmet ALSOP sehr viel Zeit, besucht ihn oft zu Hause und belehrt ihn bis ins Detail über die Auswirkungen eines Tumors im Knochenmark. Er erklärt ihm immer wieder, dass er möglicherweise sterben werde, aber nie, dass er sicher sterben werde; er lässt ihm immer einen Funken Hoffnung. - Durch das vertraute Verhältnis zu seinem Arzt eignete sich ALSOP in kurzer Zeit eine Menge medizinischen Wissens an und erzielte dadurch bei seinen Besuchern nachhaltigen Eindruck, was sein Selbstwertgefühl in dieser Phase gewaltig steigert. Dies führte zur Aktivierung seines Grössen-Selbst, was einen wohltuenden Ausgleich in seinem ständigen Dem-Tode-Ausgesetztsein bedeutete. Kam es beim Patienten zu einem der schrecklichen emotionalen Ausbrüche, dann wurde das Gespräch des Arztes mit ihm sogleich auf die Ebene des rein medizinisch Relevanten abgebogen. Dadurch konnte der Patient wiederum mit seinem neugelernten Wissen brillieren, und der idealisierte Arzt stand seinerseits als der alles noch besser Wissende da.

Wir sehen an diesem Beispiel, wie die Idealisierung wirksam sein kann. Der Arzt bietet dem Patienten die Chance, durch

medizinische Information das *Grössen-Selbst* zu reaktivieren. Dies schenkt dem Todgeweihten das Gefühl, dass er noch zu etwas taue, dass er einen Wert bedeute, dass doch noch nicht alles mit ihm fertig sei, dass er noch lernfähig sei. Eine Phase des Aufatmens bricht an. Dieses Verhalten des Arztes wirkt seinerseits wiederum verstärkend auf die Idealisierung des Arztes durch den Patienten. Der Arzt bestätigt, wie klug und einsichtig, wie lernfreudig und kenntnisreich der Patient ist. KOHUT würde das als ein Beispiel für eine "*Spiegelübertragung*" ("mirroring") werten: "Die Spiegelübertragung und ihre Vorläufer stellen somit die therapeutische Wiederbelebung jenes Aspektes einer Entwicklungsphase dar, in der das Kind versucht, den ursprünglich allumfassenden Narzissmus dadurch zu erhalten, dass es Vollkommenheit und Macht in das Selbst verlegt - hier das Grössen-Selbst genannt - und sich verächtlich von der Aussenwelt abwendet, der alle Unvollkommenheiten zugeschrieben werden (dies stimmt ungefähr mit dem Zustand überein, den Freud das 'purifizierte Lust-Ich' genannt hat)." ⁶²⁸ ALSOP vergleicht einen solchen Glückszustand mit einem Fallschirmabspringer, der aus dem Flugzeug springt, zuerst im freien Fall und dann mit geöffnetem Schirm der Erde zu schwebt, mit den Füßen den Boden berührt und dann spürt, dass er keinen Knochen gebrochen hat. ⁶²⁹ Es bleibt jedoch die Frage, ob Verleugnung und Idealisierung ausreichen, den unerträglichen Zustand des Wartens auf den baldigen Tod aushalten zu können. ALSOP selbst gibt die Antwort, indem er in seinem Buch recht ausführlich auf seine Vergangenheit zurückgreift, auf seine Kriegserlebnisse mit Todesgefahren in Italien und Frankreich und besonders auf seine Kinheit und Studienzeit. Zweifelsohne hilft ihm diese *Regression*, sein angeschlagenes Selbstwertgefühl zu kompensieren. Eine eigentliche Regression auf den Primärzustand, d. h. die persönliche Identität wieder aufzugeben zugunsten von Verschmelzungsphantasien, ist bei ihm nicht feststellbar. Bemerkenswert ist jedoch, dass er in Zeiten der Hoffnungslosigkeit

und bei Abwesenheit des Arztes auf Gebete aus seiner Kindheit zurückgreift. Von sich selbst sagt er: "Ich bin ein Agnostiker, nicht ein Atheist".⁶³⁰ Gleichwohl tauchen diese Gebete beinahe zwanghaft auf. Er will zwar nicht beten, aber im Rückblick auf die ungestörte und harmonische Kindheit "muss" er diese Gebete nachvollziehen, obwohl er sie meistens nicht mehr ganz auswendig wiedergeben kann. "Somit führten Angst und Ungewissheit vor der Zukunft zur Beschäftigung mit der Vergangenheit."⁶³¹

Mit fortschreitender Zeit fand es ALSOP immer schwieriger, die kalten medizinischen Daten von Blutkörperchenzahlen und Antibiotika von seinen Affekten zu trennen. Er war mit seinem Arzt übereingekommen, dass man ihm die Resultate der Knochenmarkuntersuchungen nicht mehr mitteilen sollte. Aber als er keine Daten mehr mitgeteilt bekam, war er gleichwohl unzufrieden, und er machte sich an andere Aerzte heran mit der Bitte, ihm die Untersuchungsergebnisse mitzuteilen. Als die Testergebnisse immer schlechter wurden, führte das beim Patienten zu einer bemerkenswerten *Angleichung an die Realität*. Er versuchte das beste aus seinem Tag für Tag ungewissen Leben zu machen. Er kam zur Einsicht, dass "das Spiel aus sei", die Krankheit zu fortgeschritten, als dass man sie noch verbergen könnte. Eine seiner realitätsgerechten Einsichten sei hier festgehalten: "Ein sterbender Mann hat es nötig zu sterben, so wie ein schläfriger Mann den Schlaf braucht, und somit gibt es eine Zeit, in der es falsch und nutzlos wäre, Widerstand zu leisten."⁶³²

Am Schluss seines Buches erinnert sich ALSOP eines Ausspruchs von CHURCHILL, der bei einem Besuch seiner früheren Schule in Harrow den Studenten zugerufen habe: "Gebt niemals auf, nie, nie, nie." Ohne Zweifel habe dieser so lange gelebt, weil er nie aufgegeben habe. Aber zu welchem gutem Zweck, fragt ALSOP. Er habe CHURCHILL etwa ein Jahr vor dessen Tod im House of Commons getroffen, wie er total geschwächt auf seinen Sitz

zu "watschelte", sich schwerfällig niederliess, "eulenhaft" und ungesehen im House herumblickte und, als die Debatte begann, "seinen schweren Kopf auf seine Brust fallen liess. Er war eine leere Hülse eines Mannes."⁶³³ ALSOP schliesst mit der Einsicht: "Es gibt eine Zeit zu leben, aber auch eine Zeit zu sterben. Diese Zeit ist für mich noch nicht gekommen. Aber sie kommt gewiss. Sie wird für uns alle kommen."⁶³⁴

Das Buch von ALSOP beschreibt u. a. die zunehmende Isolierung der Sterbenden in der Spitalsituation. Es schildert, wie das Todesurteil über einen Patienten auch die distanziertesten Aerzte emotional bewegt und wie deren eigenen Todesängste zum Vorschein kommen. Zwischen den Zeilen ist auch zu lesen, wie sich die Aerzte bei einem unausweichlichen Tod eines Patienten in ihrem Berufsstolz verletzt fühlen können, eben auch hier - narzisstisch gekränkt.

ALSOP bestätigt ferner die Beobachtung von anderen⁶³⁵, dass Aerzte bei einem Sterbenden nur noch "schablonenhafte" Visiten machen ("a perfunctory call"⁶³⁶), wobei er sich dabei auf die Erfahrungen von anderen Patienten beruft. Seine an Leukämie erkrankten Mit-Patienten nannte er "die Nos Morituri Brigade"⁶³⁷. Die "schablonenhaften" ärztlichen Visiten würden damit begründet, dass zu viele Besuche dem Patienten nicht gut täten, oder man könnte ihn anstecken. Im psychologischen Klartext heisst das, dass gewaltig rationalisiert wird, d. h. dass eine innere Ausrede als Begründung herhalten muss. Einige Passagen bei ALSOP sind eine Bestätigung dessen, was HERTZ feststellt: "Aber allzu oft zeigt sich hinter dieser Fassade die Unfähigkeit, die Verletzung unseres narzisstischen Gefühls von (ärztlicher) Allmacht und der unterschweligen Schuldgefühle ärztlichen Versagens zu ertragen. Solche Gefühle sind oft dafür verantwortlich, dass die Sterbenden häufig allein gelassen werden."⁶³⁸

4.3. Selbsterfahrung im Sterben⁶³⁹

Mit "Selbsterfahrungen" sind hier die Berichte jener Menschen gemeint, die das Sterben selbst erlebt haben, sei es, dass sie durch die moderne Medizin aus dem komatösen Zustand ins Leben zurückgeholt wurden oder dass sie einen Absturz im Gebirge überlebt haben. Mit RORARIUS könnte man diese Erfahrungen auch als "Todesnähe-Erlebnisse"⁶⁴⁰ bezeichnen. In diesen Zeugnissen teilen Menschen mit, was sie zwischen Leben und Tod erfahren haben.

Das Ueberraschende in den umfangreichen Veröffentlichungen solcher Berichte aus der Gegenwart wie aus der Vergangenheit ist ihre *Uebereinstimmung in entscheidenden Details*, so dass sich eine bestimmte Regelmässigkeit, sozusagen ein vielfach wiederkehrendes Schema abzeichnet. Einmal erlebt der Sterbende, wie sein Ich aus dem Leib austritt, was MOODY als "Ausleibigkeit" bezeichnet⁶⁴¹. In diesem Zustand vermag er alles zu beobachten, was mit ihm und um ihn geschieht. Ferner findet sich die Mehrzahl der Sterbenden nach Loslösung von ihrem Körper in einem anderen, durchaus gestalteten Körper wieder. MOODY bezeichnet ihn als "spirituellen Leib"⁶⁴². Für die Lebenden ist dieser "neue" Leib unsichtbar, überhaupt nicht wahrnehmbar, er verfügt jedoch über Sinnesfähigkeiten in gesteigertem Ausmasse. Es gibt keine Kommunikation zwischen den Lebenden und diesem "spirituellen Leib". Dieser körperlose Zustand ist durch Schwere-, Raum- und Zeitlosigkeit gekennzeichnet. Die Zeitlosigkeit zeigt sich z. B. darin, dass sich in geraffter Dichte das Panorama seines ganzen Lebens vor dem Ich des Sterbenden ausbreitet. Der Verlust der Schwerkraft ist mit überwältigend schönen Erlebnissen von Licht, Farben, Musik und Bildern begleitet. Die Sterbenden berichten ferner von Begegnungen mit anderen spirituellen Wesen, z. B. auch mit verstorbenen Verwandten und Freunden, die den bevorstehenden "Uebergang" zu erleichtern su-

chen.⁶⁴³ Sehr viele begegnen am Ende eines dunklen Durchgangs einem warmen Licht von personaler Qualität, einem geheimnisvollen Lichtwesen mit unverkennbar persönlichem Gepräge.⁶⁴⁴ In seiner Gegenwart hat das Ich seine Taten selbstkritisch zu verantworten, ohne dafür aber bedroht oder gestraft zu werden. Im Vordergrund steht eher eine "gemeinsam vorangetriebene Entwicklung auf das Endziel der Selbstverwirklichung hin"⁶⁴⁵. Aus diesem Zustand von Frieden und Freude kehren alle nur sehr ungern wieder in den Leib zurück.

Die aus diesen Todesnähe-Erlebnissen "Zurückgekehrten" ziehen zwei Folgerungen für das weitere Leben: Erstens hat der Gedanke an das Sterbenmüssen seine Schrecklichkeit für sie verloren. "Der Grund dafür ist die Tatsache, dass nach dem Sterbeerlebnis die betreffende Person keinerlei Zweifel mehr hegt an ihrem Weiterleben nach dem leiblichen Tod. Sie weiss das nicht wie eine bloss abstrakte Möglichkeit, sondern als Tatsache auf Grund eigener Erfahrung."⁶⁴⁶ Zweitens haben alle "das Gefühl, dass sie eine Aufgabe zu erfüllen haben, solange sie am Leben sind, und würden den Worten eines Mannes beipflichten, der zu mir gesagt hat: 'Ich muss mich noch erheblich verändern, bevor ich hier weggehe.' Desgleichen würden alle den Selbstmord ablehnen als ein Mittel, durch das sie wieder zurückkehren könnten in die Sphären, die sie während ihrer Todeserfahrung geschaut haben."⁶⁴⁷

Die letztere Feststellung von MOODY lässt sich auch umgekehrt befragen: Haben Suizidanten ähnliche Todesnähe-Erlebnisse? Nach VORGRIMLER "lassen die Berichte deutlich werden, dass das Todeserlebnis, das heisst dasjenige, was ein Mensch wohl unmittelbar vor dem Tod wahrnimmt, für viele Menschen nicht so schrecklich und quälend ist, wie manche sich das vorstellen. Mit grosser Wahrscheinlichkeit stehen die befreienden und glück erfüllten Todeserlebnisse in Zusammenhang mit einer positiven Bewältigung des früheren Lebens. Dafür spricht zum Beispiel auch die Beobachtung, dass kei-

ner, der im letzten Moment einer versuchten Selbsttötung ins Leben zurückgerufen wurde, Ähnliches berichtet hat. Damit bestätigt sich eine alte christliche Erfahrung, wonach oft die Art des Lebens am Ende auch die Art des Sterbens prägt - allerdings lässt sich diese Erfahrung keineswegs verallgemeinern."⁶⁴⁸

Alle von Selbsterfahrungen im Sterben Betroffenen haben Schwierigkeiten, ihre Erlebnisse sprachlich adäquat wiederzugeben; sie bezeichnen ihre Erlebnisse als unsagbar und unbeschreiblich.⁶⁴⁹ Ferner ist bedeutsam, dass die Sterbenden ihr Bewusstsein behalten, denn nur so können sie überhaupt Erlebnisse haben. Für RORARIUS ist dieser Sachverhalt "von kaum zu überschätzender Relevanz, wird dadurch doch zum Ausdruck gebracht, dass die Bewusstseinskontinuität durch und über den Tod hinaus gewahrt bleibt - möglicherweise ohne unbedingt an ein materielles Organ gebunden zu sein"⁶⁵⁰.

Was von MOODY und anderen an solchen Todesnähe-Erlebnissen gesammelt wurde, ist jedoch nichts Neues. Es sei lediglich auf die buddhistische Literatur, auf tibetische Totenbücher oder auf spiritistische Werke verwiesen. Schon vor ungefähr fünfzig Jahren wies DRIESCH auf Berichte hin, "denen zufolge Patienten in tiefer Narkose zum Zwecke einer Operation gelegentlich den gesamten operativen Prozess 'von aussen' gesehen, ihn jedenfalls hinterher in Einzelheiten von einem ganz bestimmten Gesichtspunkt aus beschrieben, gleichzeitig auch hellseherisch richtige Angaben über Vorgänge ausserhalb des Operationszimmers gemacht haben"⁶⁵¹.

RORARIUS erinnert auch an eine Arbeit aus dem Jahre 1944: JANTZ/BERINGER untersuchten damals "Das Syndrom des Schwebelerlebnisses unmittelbar nach Kopfverletzungen" bei verwundeten Soldaten. Es handelt sich dabei um eine "nicht unbedeutende Gruppe, die selbst nach der Kopfverletzung nicht bewusstlos wurden und in überraschender Einheitlichkeit Schwebesensationen hatten. Während sie für andere starr,

gelähmt, entrückt wirkten, spielte sich bei ihnen subjektiv das Schwebbeerlebnis in einem Zustand veränderten, hochgradig eingeeengten Bewusstseins mit erhaltener Möglichkeit der Erinnerung an diese Verfassung (sie konnten ja hinterher Auskunft darüber geben!) und einer überwiegend gehobenen, glücklichen Stimmung ab ... Dieser Ausnahmezustand konnte übrigens durch leichte Reize zum Abklingen gebracht werden, wohingegen paradoxerweise der Kampfeslärm sie nicht 'aufzuwecken' vermochte. Der Ort der Verletzung mit Schwebesyndrom lag übrigens einheitlich im Bereich der hinteren Schädelhälfte, wobei die Seitenlokalisation belanglos war."⁶⁵²

An den Herausgebern von solchen Todesnähe-Erlebnissen übt SANER scharfe *Kritik*: "Würde mit all dem nur ein möglicher Sterbevorgang beschrieben, so wäre dagegen nicht viel einzuwenden. Die Generalisierung einzelner Erinnerungen von Reanimierten zu einer schlagwortartigen Sterbelehre aber macht aus dieser Forschung eine Mythologie, die ich ineins für dürftig, verworren, lügenhaft und gesellschaftlich ruinös halte ... Herr Moody und die Seinen aber betreiben die Propaganda des Todes und lassen es sich dabei wohl ergehen. Nachdem sie sich an den Agonien anderer müdgeschnüffelt haben, bieten sie, nicht jenseits des Kommerzes, ihre banale Heilslehre an, dass im Augenblick des Todes dem Sterbenden sich alles versöhnt."⁶⁵³ SANER ist insofern recht zu geben, dass es unverantwortlich wäre, aus den Selbsterfahrungen einzelner Sterbender eine allgemeingültige Sterbelehre zu entwickeln. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass aus dem "Tod" zurückgeholte Suizidanten über keine der erwähnten Erlebnisse berichten. Nicht angängig ist auch die Verwendung dieser Berichte, um ein "Jenseits" glaubwürdig zu machen (so die Tendenz bei MOODY) oder gar um die Auffassung vom Tod als Trennung der unsterblichen Seele vom sterblichen Leib zu beweisen (so zusehends verstärkt die Tendenz bei KUEBLER-ROSS).

Bei aller berechtigten Kritik an diesen Sammlungen von Todesnähe-Erlebnissen ist aber nicht zu leugnen, dass Sterbende von solchen Erfahrungen berichten. Die von MOODY etwas sensationell zusammengestellten Berichte von erfolgreich Reanimierten werden von GEROULANOS, Arzt an der chirurgischen Universitätsklinik Zürich, durch eigene Forschungen im wesentlichen bestätigt. Er hat einen Teil der Patienten, welche in seiner Klinik verstorben und erfolgreich wiederbelebt worden sind, nach ihrer Genesung über ihre Erlebnisse befragt; es sind nach ihm "rund 30 Patienten". Er fasst seine Ergebnisse folgendermassen zusammen: "Im Gegensatz zu diesen Patienten, welche sich an nichts erinnern können (aber die Angst vor Sterben und Tod verloren haben, der Verf.), hat ein kleiner Teil unserer Patienten mindestens einen Teil dieser Zeit voll miterlebt. Alle diese Patienten sind überzeugt, dass sie voll bewusst die Grenze von Leben und Tod miterlebt haben und dass dieses Erlebnis sich voll von einem Traum unterscheiden liess. Bei der Mehrzahl dieser Patienten treten verschiedene, recht wesentliche und konstant wiederkehrende Komponenten auf: Schwarzwerden vor den Augen, sich in einem dunklen Raum befinden oder sich durchziehen lassen, tritt praktisch bei allen auf.

Die meisten dieser Patienten berichten noch von einem ganz starken weissen Licht, welches trotz unglaublicher Stärke nicht blendet. Sie vergleichen es meist mit dem Mondlicht, nur ist es ausgesprochen stärker. Die Lichtstärke soll der Sonne entsprechen. Ein Farbensinn fehlt. Alles, was gesehen oder empfunden wird, läuft wie ein schwarzweisser Film ab. Ein krasser Unterschied zum Drogentrip. Das Licht liegt meistens weit in der Ferne und strahlt eine ausgesprochen angenehme Wärme aus. Neben diesem Licht ist bei allen Patienten ein Gefühl der Schwerelosigkeit da. Sie vergleichen es mit Schwimmen in einem unendlichen Meer oder mit dem Schweben in der Luft. Vereinzelt betrachten sie sogar ihren eigenen Körper als fremd. Sie realisieren voll, was die Aerzte mit

ihrem Körper machen; es ist ihnen jedoch völlig gleich, was geschieht. Haben sie das Stadium der Dunkelheit erreicht, so besteht eine absolute Schmerzunempfindlichkeit, und sobald der Lichtstrahl erscheint, spüren sie eine wohltuende Wärme ... Im Gegensatz zu diesem angenehmen Zustand zwischen Leben und Tod fällt ihnen das Zurückkommen zum Leben sehr schwer ... Am liebsten würden sie dort bleiben, um den langen Rückweg nicht machen zu müssen."⁶⁵⁴

GEROULANOS versucht *diese Phänomene naturwissenschaftlich zu deuten*: "Schwarzwerden vor den Augen und sich in Dunkelheit befinden haben sicher viele bei Ohnmachten empfunden. Man kann dies sogar bewusst provozieren, indem man vom Boden plötzlich aufsteht. Dies beruht auf einer Hypoxie (Sauerstoffmangel) der Netzhaut, welche das auf Sauerstoffmangel empfindlichste Organ des Körpers ist. Ebenso wäre durch Sauerstoffmangel das Schweben in der Luft und die Schwerelosigkeit erklärbar. Dies könnte man durch einen Sauerstoffmangel des Labyrinthes, d. h. des das Gleichgewicht regulierenden Organs des Körpers deuten. Das starke Licht wäre wiederum durch einen sogenannten Netzhaut-Rückprall-Effekt zu erklären (rebound effect). Bei der Schmerzempfindung ist wiederum bekannt, dass sie nach einer gewissen Gehirnhypoxie ebenfalls völlig auslöscht. Ist also die Schmerzempfindung, das Kältegefühl des Schockes weg, schwebt man schwerelos in der Luft, sieht ein starkes wärmendes wohltuendes Licht und ist noch bei Bewusstsein, so ist es klar, dass man in einer unheimlich angenehmen Situation sein muss, aus der man nie weggehen will."⁶⁵⁵

Zu jenen Phänomenen, welche die Naturwissenschaft mit den jetzigen Erkenntnissen nicht erklären kann, zählt GEROULANOS den voll bewusst miterlebten Zustand der Ausserleibigkeit, die bewusst miterlebte Trennung des Geistes oder der Seele vom Körper. Er habe das nur in wenigen Fällen beobachtet und diese seien nicht ganz repräsentativ, weil alle unter Opiaten

standen oder in einen langen Sterbeprozess verwickelt waren.⁶⁵⁶

WIESENHUETTER, Professor für Klinische Psychologie in Salzburg, beschreibt in seiner Schrift "Blick nach drüben" seine eigene Sterbeerfahrung. Zwei Lungeninfarkte im Abstand von knapp zwei Tagen verursachten ihm dolchstossartige Schmerzen und zunehmende Angstgefühle: "Weder Ein- noch Ausatmen waren möglich, und ich glaubte zu ersticken"⁶⁵⁷. Anschliessend erlebte er die Auflösung dieser Schmerz- und Angstempfindungen sowie des Zeit- und Gegenstandserlebens. "Wie lange ich in den Auf- und Erlösungszustand getaucht war, ist mir nicht mehr nachvollziehbar oder vorstellbar. Rückblickend kommt mir eher der Gedanke an einen räumlichen Vollzug. Nach dem skizzierten 'Umschlag' schien ich einmal wie zum Punkt zusammenzuschrumpfen, gleichzeitig mich aber wie ins Unendliche auszuweiten und in dieses hinüberzufließen. Dass mit diesem Erleben ein zunehmendes Befreiungs- und Glücksgefühl verbunden war, gibt nur in dürren Worten wieder, was sich tatsächlich nicht schildern lässt."⁶⁵⁸

Aehnliches berichtet WIESENHUETTER von einem persönlichen Erlebnis aus dem zweiten Weltkrieg. Er hatte an der Ostfront mit einem Team von Aerzten an einem schwerverletzten Soldaten eine schier aussichtslose Operation vorzunehmen. Das Leben schien zeitweilig erloschen zu sein, doch immer wieder kehrten Herztöne zurück. Was kaum einer geglaubt hatte, der Patient überlebte und war am nächsten Tag wieder bei Bewusstsein. Er lehnte jedoch jeden Kontakt mit der Umwelt ab, beantwortete keine Frage, drehte das Gesicht zur Wand und war offensichtlich sehr verstimmt. Schliesslich warf er als erstes den Aerzten vor, dass sie ihm das angetan hätten. "Dann erzählte er den Hergang seiner Verwundung, die durch den Bauchschuss verursachten unerträglichen Schmerzen, wie seine Kräfte abnahmen und das Bewusstsein sich langsam einengte. Er könne sich noch genau daran erinnern, dass in dem Augenblick, in dem er nichts mehr erkannte, auch der Schmerz

plötzlich verschwand. Es war alles wie ein Weggleiten oder Wegschwimmen, ein unbegreifliches Gefühl der Befreiung und Erlösung. Immer wieder stockte er in seinem Bericht, holte Luft und entschuldigte sich, ihm fehlten die Worte, das richtig zu beschreiben, was er erlebt hatte. Aber über eines käme er immer noch nicht hinweg, dass man ihn wieder zum Leben zurückholte. Es war, als sei ihm das Paradies vorenthalten worden - so drückte er sich etwa aus."⁶⁵⁹

Die erwähnten Todesnähe-Erlebnisse haben eine ausgesprochene Ähnlichkeit zu den *Erfahrungen von Bergsteigern bei ihrem Absturz* oder in anderen Extremsituationen. Einige dieser Erlebnisse aus Vergangenheit und Gegenwart hat MESSNER in seinem Buch "Grenzbereich Todeszone" zusammengetragen. Er fasst sie folgendermassen zusammen: "Da ist im Augenblick des Todesbewusstseins beim Sturz die Angstfreiheit, das Leben, das vor einem geistigen Auge abläuft, der Verlust des Zeitgefühls, nicht selten ein affektives Erinnern an Familienangehörige und Freunde, das Empfinden, ausserhalb seines eigenen Körpers zu sein. Die Erfahrung, sein eigener Beobachter zu sein, ist auch typisch für Grenzerfahrungen in grosser Höhe. Dazu kommen in der Todeszone seltsame Geräusche, Halluzinationen, oft ein starkes Allgefühl, eine Kommunikationsfähigkeit ohne sprechen zu müssen. All diese 'seltsamen Erfahrungen' sind aber nicht nur beim Sturz und in der Todeszone möglich, sie finden sich oft auch in anderen Grenzsituationen wie beim Wettersturz, nach dem Ueberwinden einer schwierigen Kletterstelle, beim Biwak."⁶⁶⁰ MESSNER erinnert sich an eine eigene Todeserfahrung beim Abstieg vom Nanga Parbat, der höchsten Fels- und Eiswand der Erde. Inmitten kirchturmhoher Eisabbrüche galt es einen Durchschlupf zu finden. Aber es war aussichtslos. "Nachdem mein Bruder am Wandfuss von einer Lawine verschüttet worden war, fiel ich in eine tiefe Depression. Ich trennte mich psychisch von ihm und nach und nach auch von meinen Expedi-

tionskameraden. Zuletzt von meiner Mutter. Schliesslich, wie in Trance durch das obere Diamir-Tal absteigend - barfuss, seit fünf Tagen ohne zu essen, wenigstens einmal in tiefer Bewusstlosigkeit liegenbleibend -, fühlte ich mich wie erleichtert, ohne Angst. Es wurde mir alles gleichgültig. Ich musste sterben und fügte mich in mein Schicksal ... Ich verstand zuerst nicht, wie ich noch leben konnte. Dieses Erlebnis am Nanga Parbat machte mir deutlich, dass die Furcht vor dem Tode mehr und mehr weicht, je näher er kommt. Allerdings gehört das absolute Einverständnis mit dem unabänderlichen Ende dazu."⁶⁶¹

Lässt sich ein Grund angeben für diesen "Umschwung", für dieses angstfreie Sterben? GEROULANOS macht darauf aufmerksam, dass die meisten reanimierten Patienten eine absolute Erinnerungslosigkeit haben (retrograde Amnesie), "aber sie haben die Angst vor dem Sterben und vor dem Tod verloren. In ihrem Unterbewusstsein ist irgend etwas passiert, welches ihnen die Angst vor dem Sterben weggenommen hat, ohne dass sie genau wissen warum."⁶⁶² Was ist passiert? MESSNER erinnert sich an ein anderes Erlebnis am Nanga Parbat, als er eine Zeitlang das Gleichgewicht, den Orientierungs- und Zeitsinn verloren hatte. "Ich fiel hin und rollte etwa 10 Meter weit über den Schnee. Plötzlich hatte ich das Gefühl, als runde, durchsichtige Wolke hinter mir herzuschweben. Mich selbst von aussen zu beobachten. Ich konnte dieses Bündel vor mir, von dem ich wusste, dass es verzweifelt war, nicht angreifen. Ich war völlig schwerelos, aber trotzdem irgendwie körperhaft."⁶⁶³

Der Zustand der Ausserleibigkeit und Schwerelosigkeit muss offenbar so beglückend sein, dass jegliche Todesangst genommen wird. Noch stärker müssen die folgenden Erlebnisse wirken, die HEIM nach seinem Absturz schilderte: "Dann sah ich, wie auf einer Bühne aus einiger Entfernung, mein ganzes vergangenes Leben in zahlreichen Bildern sich abspielen. Ich sah

mich selbst als die spielende Hauptperson. Alles war wie verklärt von einem himmlischen Lichte und alles war schön und ohne Schmerz, ohne Angst, ohne Pein. Auch die Erinnerung an sehr traurige Erlebnisse war klar, aber dennoch nicht traurig. Kein Kampf und Streit, auch der Kampf war Liebe geworden. Erhabene und versöhnende Gedanken beherrschten und verbanden die Einzelbilder, und eine göttliche Ruhe zog wie herrliche Musik durch meine Seele. Mehr und mehr umgab mich ein herrlich blauer Himmel mit rosigen und besonders mit zart violetten Wölklein - ich schwebte peinlos und sanft in denselben hinaus, während ich sah, dass ich nun frei durch die Luft flog, und dass unter mir noch ein Schneefeld folgte. Objectives Beobachten, Denken und Fühlen gingen gleichzeitig nebeneinander vor sich. Dann hörte ich mein dumpfes Aufschlagen, und mein Sturz war zu Ende. In dem Momente war mir, es husche ein schwarzer Gegenstand vor meinen Augen vorüber, und ich rief aus Leibeskräften drei bis vier Mal nacheinander: 'Es hat mir gar nichts gethan!'" Als dann die rettenden Begleiter auftauchten, konnte HEIM nicht begreifen, dass sie schon so weit wären: "Sie sagten aber, ich hätte wohl eine halbe Stunde keine Antwort gerufen. Hieraus ersah ich, dass ich beim Aufschlagen das Bewusstsein verloren hatte. Damit war aus jeder Sinnes- und Gefühls- und Gedankenthätigkeit eine halbe Stunde herausgeschnitten. Der schwarze Gegenstand war das Verschwinden der Bewusstlosigkeit, das offenbar für das Auge einen Bruchtheil einer Secunde später sich einstellte, als für das empfindende Gehirn. Und ohne den Unterbruch selbst zu bemerken, hatten die Gedanken und Thätigkeiten nachher genau da sich fortgesetzt, wo sie vorher unterbrochen worden waren. Dazwischen war ein absolutes subjectives Nichts. Die schönen, himmlischen Vorstellungen aber empfand ich nur, solange ich noch durch die Luft flog und sehen und denken konnte. Mit der Bewusstlosigkeit beim Aufschlagen waren auch sie plötzlich weggewischt und setzten nachher nicht mehr fort." 664

Auch in dieser Todesnähe-Erfahrung wiederholen sich jene Phänomene, die uns bereits vertraut sind: Schmerzlosigkeit, Angstfreiheit, Lebenspanorama, Gefühl von Frieden, Glück und Versöhnung, Schweben. Ueberraschend sind die Farbensensationen, die nicht von allen erwähnt werden; bezeichnend auch die rosige und "zart violette" Farbe der "Wölklein" des Himmels, den HEIM umgibt.

LAMMER erlebte bei seinem Absturz vom Matterhorn besonders intensiv den bewussten Zustand der *Ausserleibigkeit*: "Ich habe den grausen Flug mit klaren Sinnen getan und kann euch künden, Freunde: Es ist ein schöner Tod ... Ein Nadelstich schmerzt mehr als der Absturz. Auch nichts von Todesangst und Seelennot. Nur anfangs. Sobald aber die letzten Rettungsgriffe umsonst getan waren, da kam über mich die grosse Ergebung. Der da hindurchgepresst wurde durch die enge Rinne, der da auf den weichen Körper des Gefährten geschleudert, dann durch den Zug des Seiles wieder rasend hinausgerissen wurde in die freie Luft, es war ein Fremder, ein gleichgültig Stück Holz, und mein Ich schwebte über dem ganzen Geschehen als ruhevoller, neugieriger Zuschauer wie im Zirkus ... Und dabei jagte eine Sturzflut von Vorstellungen und Gedanken durch mein Hirn: Viele Erinnerungen an meine Kindheit, meine Heimat, meine Mutter, die elastisch abprallenden Kugeln auf dem Billard ... Hunderte von Seiten müsste ich füllen mit dieser Bilder- und Ideenmasse. Und währenddessen zugleich immer das ruhig sachliche Berechnen, dass wir noch so und so viel Höhe zu durchmessen haben, um dann sicher tot unten liegen zu bleiben. Ohne Schrei, ohne Aufregung, ohne Trauer, ganz erlöst von der Kette des Ichs! Jahre verrannen bei dem Sturze, Jahrhunderte. Da wurde das wasserfallgleiche Brausen der Lawine leiser, sie zischte aus, ich öffnete die Augen, und grenzenloses Staunen kam über mich, keine Freude, kein Dank, keine Reue. Nun aber war die schöne Passivität, das süsse Nirvana zu Ende."⁶⁶⁵

MOHRMANN hat in einer Studie aus dem Jahre 1933 den Absturz als Erlebnis, seine seelische Verlaufsrichtung und die einzelnen Phasen dieses Geschehens untersucht.⁶⁶⁶ Er selbst stürzte an der Westflanke des Grossen Seehorns ab und schildert sein Erlebnis folgendermassen: "Wir kamen auf blankes Eis. Eine Stufe brach aus, ich stürzte. Anfangs keine Gedanken, kein Schrecken ... ich überschlug mich und sauste mit dem Kopf voraus ab. Gedacht habe ich nichts dabei, rein instinktiv warf ich mich auf den Bauch und versuchte, durch Vorstemmen der Hände die wahnwitzige Fahrt zu bremsen, was aber auf dem blanken Eis vergeblich war ... Nun erkannte ich auch die Aussichtslosigkeit jeder Rettung, und in demselben Moment kam ein Gefühl der Erlösung über mich. Ich sah wie im Blitzlicht die gegenüberliegenden kleinen Seehörner, dann ein ganz farbiges Bild, von dem ich nur die Existenz, nicht aber seine Beschaffenheit in Erinnerung habe. Aber nicht ich war es, der das sah, fühlte und erlebte, sondern ein zweites Ich ausser mir, das jetzt dem dahinrasenden Körper von höherer Warte aus zuschaute. Dann kam der Aufschlag ... Ich kam mir durchaus wesenlos vor. Den Aufschlag selbst empfand ich als ein plötzlicher Halt ... dann fiel ich in Bewusstlosigkeit. Wie lange ich bewusstlos war, weiss ich nicht. Der durchaus schwarze Vorhang machte plötzlich einem helleren Grau Platz. Dem folgte ein lichtiges Blau, das ich erst nach einiger Zeit als das Blau des Himmels erkannte."⁶⁶⁷

MOHRMANN unterscheidet im äusseren Ablauf des Absturzes vier markante Punkte: "der Beginn des Absturzes - das Versagen der Gegenwehr - der Aufschlag mit der meist darauffolgenden Bewusstlosigkeit - das Erwachen"⁶⁶⁸. Bei der Deutung des Absturzbeginns unterscheidet er zwei Hauptgruppen: "Solche, bei denen der Sturzbeginn einen Schrecken auslöste, und solche, die keinen empfanden. Haben wir es hier mit individuellen Verschiedenheiten zu tun oder liegt diese verschiedene Erlebnisweise begründet in der Verschiedenheit der Situation?

Die psychoanalytische Theorie sagt, dass 'bei gelindem oder starkem, aber nicht grösstmöglichem Schreckanlass der Mensch wie gelähmt zusammenfährt und in Sprachlosigkeit fällt, während auf die Erkenntnis der hereingebrochenen Todesgefahr sofort eine ungeheure Steigerung der Gedankenproduktion folgt', die vor allem dem Zweck dient, den Menschen vor den Auswirkungen eines lähmenden Schreckens zu bewahren ... Vielmehr glaube ich, dass das Eintreten des Schreckens weitgehendst abhängig ist von der Unfallsbereitschaft, von der Erwartung und Einstellung auf einen möglichen Absturz. Deshalb wird keinen oder nur geringen Schrecken empfinden, wer eine schwierige Kletterstelle mit dem Bewusstsein angeht, dass hier ein Sturz möglich, vielleicht sogar wahrscheinlich ist."⁶⁶⁹

Tatsächlich vermerken viele Protokolle von Abgestürzten die blitzschnelle Handlungsfähigkeit des Stürzenden, soweit es die äusseren Umstände gestatten. HEIM ist der Ansicht, dass dies mehr sei als blossе Geistesgegenwart oder Reflexbewegung: "Vielmehr ist es eine Reflexion, wie sie im Momente der äussersten Aufregung von selbst mit Naturnothwendigkeit in dem durch Schreck auf's Aeusserste angespannten menschlichen Geiste erscheint."⁶⁷⁰

Nach MOHRMANN kommen bei der Analyse der Absturz-Protokolle zwei Momente zur Geltung: "Die Ichaufgabe, die Verzichtleistung auf ein Weiterbestehen als atmendes Wesen und die De-realisation, die Entwirklichung der Gegebenheiten. Die Ichaufgabe ist eindeutig bestimmt und klar herauszuschälen. Ihr bedeutendstes Merkmal ist die absolute Entspannung. Bis zu dem Augenblicke der Ichaufgabe ist der Körper in höchster Funktionsbereitschaft; im Unbewussten werden die ungeheuerlichsten Reize, die auf die Seele einstürmenden Eindrücke zurückgehalten im Interesse der Selbstbehauptung, damit kein Schock das zweckmässige Handeln unmöglich macht. Nun aber brechen die aufgespeicherten Energien durch, um sofort ihrer

realen Inhalte beraubt zu werden. Der Stürzende fällt in einen traumartigen Zustand. Dieser hat mit dem Schlaftraum wesentliche Merkmale gemeinsam: die völlige Ausschaltung des Willenslebens, des logischen und kritischen Denkens, ferner die Störung des Selbstbewusstseins in der Form der Ichverdoppelung, bzw. Ichspaltung (...), die Erhöhung des Vorstellungs- und Affektlebens. Wodurch dieser Zustand letztlich möglich wird, kann ich nicht sagen. Fast möchte ich annehmen, dass die mit der Todeserkenntnis eintretende Funktionsruhe des Körpers die Grundbedingungen für diesen Traumzustand schafft. Mit dieser Entspanntheit bringe ich auch in Verbindung das Auftreten der scheinbaren Loslösung des Ichs vom Körper. Wir können eine Spaltung des seelischen Ichs vom körperlichen feststellen. Diese Ichspaltung trat in jenem Moment bei mir ein, als ich die Aussichtslosigkeit meiner Gegenwehr erkannte. Das sogenannte Körpergefühl ist fast vollständig erloschen, wir stehen ausserhalb unseres Körpers, fühlen uns wesenlos, frei aller Erdenbände."⁶⁷¹

MOHRMANN versucht den Zustand der Ausserleibigkeit aus der Traumtheorie zu erklären. Es wäre aber zu überlegen, ob es sich hier nicht um eine *Heautoskopie* (Doppelgängererlebnis) handelte. Heautoskopie "ist die (seltene) optische Erscheinung der eigenen Gestalt bei intaktem Icherleben"⁶⁷². Der eigene Leib wird dabei als zweite Person ausserhalb des eigenen Ich wahrgenommen. Es könnte durchaus der Fall sein, dass die Todesnähe eine so starke Gefährdung der Ich-Konsistenz bedeutet, dass der Sterbende sich nicht mehr als ein zusammengehöriges Ganzes erfährt, sich innerlich zerrissen fühlt und diese Qual der Spaltung auch leiblich erfährt, begleitet von einem Gefühl der Auflösung. "Solche Zersplitterungs- und Auflösungserlebnisse sind fast immer mit schweren Ich-Identitätsstörungen, auch Desorientierung am eigenen Leib verbunden."⁶⁷³ Alle Sterbenden mit Ausserleibigkeits-Erlebnissen berichten, dass sie ihre eigene Gestalt wahrge-

nommen haben. Dies ist nur möglich, wenn hierbei das Ich als der das Phänomen registrierende Kern erhalten bleibt, was das Wesen der Heautoskopie ausmacht. - Sollte diese Deutung zutreffen, könnte sie aus dem narzisstischen Regulationssystem erklärt werden. Bei schwerer Beeinträchtigung des Selbstwertgefühls kann es zum primitiven Abwehrmechanismus der Spaltung kommen. Abgespaltene Ichzustände bestehen nebeneinander, ohne miteinander in Widerspruch zu geraten. So kann beispielsweise das grandiose Grössen-Selbst neben Gefühlen der Schüchternheit und Minderwertigkeit gleichzeitig passager bestehen bleiben. "Diese Spaltungsvorgänge werden ihrerseits unterstützt und verstärkt durch primitive Formen von Projektion, insbesondere projektive Identifizierung, durch primitive und pathologische Idealisierungen, omnipotente Kontroll- und Bevollmächtigungstendenzen, narzisstischen Rückzug und Entwertung."⁶⁷⁴

MOHRMANN untersucht schliesslich noch "die ersten Geschehnisse während und nach dem Erwachen aus der Bewusstlosigkeit. Eigenartig ist die Tatsache, dass sich die Entwirklichung der Gegebenheiten, die nach der Todeserkenntnis fast unser ganzes seelisches Sein erfüllte, nach dem Erwachen fortsetzt. Nur ganz, ganz langsam ringt sich die Klarheit durch. Diese Leugnung der Wirklichkeit ist nun aber keineswegs wie die scheinbare Leugnung gleich nach Sturzbeginn aus dem Nichterkennen der wahren Situation zu erklären. Ich bin überzeugt, dass es sich hier um ein Nichterkennenwollen im Sinne der Psychoanalyse handelt."⁶⁷⁵ Es ist hier an den Abwehrmechanismus der Verleugnung zu denken: Es stimmt gar nicht, dass ich den Absturz überlebt habe; ich bin noch im Zustand der seligen Geborgenheit des Schwebens durch den "Himmel".

Wir versuchen nun, die Beschreibungen der verschiedenen Sterbeerfahrungen von Todkranken und abstürzenden Bergsteigern zusammenfassend zu deuten. Gemeinsam bei den Todkranken ist

die Steigerung ihrer Aengste und Schmerzen teilweise bis ins Unerträgliche. Auf dem Höhepunkt der Unerträglichkeit verlieren sie das Bewusstsein. Der Bewusstseinsverlust bei den abstürzenden Bergsteigern tritt entweder während des Absturzes oder beim Aufschlag ein. Gemeinsam bei allen ist die Tatsache, dass der Bewusstseinsverlust einen Umschwung mit sich bringt. Die seelische und körperliche Qual wandelt sich in ein Gefühl der Befreiung, Erlösung, Seligkeit und Geborgenheit im Unendlichen. Es ist ein unbeschreibliches Glücksgefühl, das sich als eine Art *Verschmelzung mit einer diffusen und unbegrenzten Substanz* umschreiben lässt. Bei WIESEN-HUETTER war es das "wie ins Unendliche auszuweiten und in dieses hinüberzufließen". Der von ihm erwähnte Soldat empfand "alles wie ein Weggleiten oder Wegschwimmen, ein unbegreifliches Gefühl der Befreiung und Erlösung". Er scheute sich nicht, diesen Zustand mit dem "Paradies" zu vergleichen. HEIM fühlte sich umgeben von einem herrlich blauen Himmel "mit rosigen und besonders mit zart violetten Wölklein - ich schwebte peinlos und sanft in denselben hinaus". Die Patienten von GEROULANOS berichten von einem "Schweben in der Luft" oder vom "Schwimmen in einem unendlichen Meer".

Diese gemeinsamen Feststellungen wiederholen sich in den Sterbeberichten, welche HAMPE in seinem Buch "Sterben ist doch ganz anders" gesammelt hat. Bei der Analyse dieser Berichte nennt er als erste Qualität des Sterbens den "*Austritt des Ich*"⁶⁷⁶, was wir, GEROULANOS folgend, mit "Ausserleibigkeit" bezeichnet haben. Dieser Austritt des Ichs vollzieht sich nach HAMPE in zwei Versionen: "Die eine besagt, dass das austretende Ich räumlich eine bestimmte und offenbar gleichbleibende Distanz zum Körper des Gestorbenen einhält ... Das austretende Ich erhielt eine Stelle im Raum angewiesen. Von dort aus beobachtet es den zurückbleibenden Körper, der stets als tot, leblos, schlaff beschrieben wird und jedenfalls zu eigener Wahrnehmung nicht fähig ist. Die andere

Gruppe von Sterbeberichten erzählt, dass sich das aus dem Körper austretende Ich frei im Raum und auch ausserhalb des Sterbezimmers bewege ... Das abgelöste Ich ist sich seiner Freiheit bewusst."⁶⁷⁷ HAMPE versucht nun beide Versionen in einen gemeinsamen zeitlichen Ablauf zu bringen: "Der Austritt des Ich scheint sodann in einer ersten Phase damit zu beginnen, dass es in der Nähe des Leibes verharret, aber von ihm abgehoben wird. Es betrachtet den eigenen Leib und dessen nahe Umgebung von aussen, ohne Interesse und Bedauern. Dann tritt das Ich von seinem Leibe zurück, versucht, ihn zu verlassen, gewinnt das Freie."⁶⁷⁸ Das ausgetretene Ich sucht eine andere Wirklichkeit auf und befindet sich als bald in ihr. - Die Berichte illustrieren, dass das Bewusstsein beim Sterben keineswegs untergeht, sondern ausserordentlich gesteigert wird. Dies bezeugen auch die Absturzprotokolle der Bergsteiger (vgl. S. 252 ff.).

Gestützt auf die ihm zugänglichen Berichte, behauptet HAMPE ferner, "dass der Vorgang des Ich-Austritts im Sterbeerlebnis mit einer Aufarbeitung des vergangenen und gegenwärtigen Lebens verbunden sein kann"⁶⁷⁹. Diese Beobachtung stimmt mit den Berichten fast aller erfolgreich Reanimierten und abgestürzten Bergsteigern überein. HAMPE bezeichnet diese Aufarbeitung des Lebens als "*Lebensspanorama*"⁶⁸⁰: das durchlebte Leben gleitet nochmals vorüber, jedoch in einer eigentümlichen Durchsicht auf das Wichtigste. "Sterbende nehmen ihr Lebensspanorama nicht nur passiv entgegen wie einen Film. Sie arbeiten vielmehr mit ihm und mit dem Ich, das sich in ihm verwirklicht und sich in diesen Texten so hilflos vor diesem Erleben ausdrückt."⁶⁸¹ Das Bewusstsein verlangt Rechenschaft.

Nach dem Ich-Austritt und dem Lebensspanorama bezeugen die Sterbeberichte in der Interpretation von HAMPE auch eine "*Ich-Ausweitung*".⁶⁸² Es ist vor allem das Erleben von Licht und Farben, das sich nicht selten mit Musik verbindet.

(GEROULANOS hat bei seinen Reanimierten keine Farbsensationen festgestellt.) Das Erlebnis des Wortes tritt eher zurück. Eine andere, beharrlich wiederkehrende Erfahrung der Sterbeberichte ist "die des schwerelosen Schwebens in einem Raum, der nicht als Raum empfunden wird"⁶⁸³. Diese Ich-Ausweitung wird von allen übereinstimmend als ein seliger Zustand geschildert, der mit Worten nicht mehr beschrieben werden kann: göttlicher Friede, noch nie erlebte Harmonie, unerhörte Ruhe, Klarheit und Hellsicht, vollkommenes Glück, Sicherheit, etc.

Die Rückkehr aus dem Koma, die "*Rückkehr des Ich*"⁶⁸⁴, der Wiedereintritt des Ich in den Körper, wird in allen Berichten gleich beschrieben: "Der Sterbende empfindet die Bemühungen der Aerzte um seine Rückkehr als Schmerz. Oft meint er, durch einen Flaschenhals gezwängt zu werden."⁶⁸⁵ Die Lichtvisionen verschwinden, die Farben werden zurückgenommen, das Erlebnis der Harmonie und Geborgenheit wird zerstört.

Was HAMPE mit "Ich-Ausweitung" und was wir oben als eine Art "Verschmelzung mit einer diffusen und unbegrenzten Substanz" (s. S. 260) bezeichnet haben und die dazu gehörenden Gefühle von Glück, Seligkeit und Geborgenheit im Unendlichen, das erinnert offensichtlich an jene Zeit in unserem Leben, in der wir in ähnlicher Weise in einer Welt fragloser Sicherheit ohne Gefahren und Anforderungen glücklich geborgen waren: an den *Primärzustand* (vgl. S. 155 ff.). In der Dyade von Mutter und Kind ist der Mensch sozusagen "im Schoss des Kosmos" geborgen. In der pränatalen Einheit von Mutter und Kind wird ein Zustand von Behaglichkeit, Harmonie, Spannungsfreiheit, Sicherheit und Geborgenheit erreicht. Im Fruchtwasser der Mutter fühlt sich der Fötus schwimmend in einem unendlichen Ozean, grenzenlos, unabhängig von Zeit und Raum. Es gibt keine Trennung von Innen und Aussen. Der Fötus ist unverletzlich, schmerzfrei und braucht sich nicht zu fürchten. Er kann schwimmen, ohne unterzugehen. Er kann fliegen, ohne abzustürzen.

Die Beschreibungen der "Ich-Ausweitung" oder Verschmelzung in den Todesnähe-Erlebnissen gleicht nun auffallend den Phantasie-Inhalten der infantil-narzisstischen Repräsentanzen. Diese sind überwiegend unbewusst und müssen aus Phantasien, Träumen und Abwehrvorgängen (z. B. Regressionen, Verleugnungen, Reaktionsbildungen, etc.) erschlossen werden.⁶⁸⁶ Narzisstische Phantasien, die sich auf den Primärzustand beziehen, nennen wir *primärnarzisstische Phantasien*. Sie vermitteln das Gefühl von Harmonie, fragloser Sicherheit, Behagen, Geborgenheit, Spannungsfreiheit, Ruhe, Wärme, Glück und Seligkeit, wie es die Einheit von Mutter und Kind im Primärzustand ermöglichte.

ARGELANDER ist dieser Frage nachgegangen. Er nimmt an, "dass die typischen 'reinen' primärnarzisstischen Phantasien um kosmische Themen oder Beziehungen zu den Elementen kreisen"⁶⁸⁷. Eine vertrauensvolle Verbindung mit den Elementen kann ein Ausdruck der Suche nach Sicherheit in einer verunsicherten Situation sein. "Wir nehmen deshalb an, dass die primärnarzisstische Phantasie eine Tendenz beinhaltet, die menschliche Konfiguration durch Vergrösserung aufzulösen, um eine kosmische Weite anzustreben und auf diesem Wege eine unmittelbare Verbindung mit den Elementen einzugehen. Im Grunde genommen handelt es sich um Verschmelzungsphantasien mit einem diffusen elementaren Objekt, die ebenfalls aus der psychoanalytischen Literatur hinreichend bekannt sind."⁶⁸⁸ Ohne diese in den Sterbeberichten bezeugten Schilderungen von "Schwimmen in einem unendlichen Meer", "Schweben in der Luft", "Ausweitung ins Unendliche", "Nirwana-Zustand", etc. in ein Prokrustesbett hineinzwängen zu wollen, darf wohl mit aller Bestimmtheit die Ansicht vertreten werden, dass es sich dabei um Verschmelzungserlebnisse mit solchen "diffusen Objekten" handelt.

ARGELANDER ist der Ansicht, dass die grosse Sehnsucht der Menschheit, die Erde und das Weltall zu erforschen, auf den

Meeren zu schwimmen und in der Luft zu fliegen, ihre Motivation unbewussten primärnarzisstischen Phantasien verdanke.⁶⁸⁹ Der Mensch hat mit Hilfe der Wissenschaft und Technik die Fähigkeit erhalten, "solche Phantasien zu befriedigen, allerdings nur unter der Bedingung einer Aenderung des natürlichen menschlichen Leistungsniveaus durch Maschinen. Während Ikarus, wie die Sage berichtet, bei seinem Flugversuch jämmerlich ins Meer stürzte, heben heute täglich Tausende von Menschen sich in Flugzeugen in die Luft, um über den Wolken dahinzuschweben. Die affektiven Begleiterscheinungen dieser Befriedigungsformen des Fliegens sind offensichtlich anderer Art als die affektiven Komponenten der sexuellen Lust. Sie gehen mit einem Gefühl des unendlichen Wohlbehagens einher und entspringen einer Vorstellung von Sicherheit, in der einem nichts widerfahren kann. Flieger und Seeleute kennen dieses Gefühl."⁶⁹⁰

Werden nun solche realen Situationen (wie Fliegen, Seefahrt, Tauchen, Segeln, schnelles Autofahren, etc.) mit primärnarzisstisch motiviertem Erleben überschwemmt, kann das dazu führen, "sich einem trügerischen Sicherheitsgefühl hinzugeben und die reale Gefahr so zu verkennen, dass notwendige Kontrollmassnahmen vernachlässigt werden und Unglücksfälle resultieren"⁶⁹¹. Menschen können aber auch in Situationen von Ohnmacht oder Panik die Phantasie entwickeln, sie könnten fliegen, sich ins Kosmische flüchten oder sich im Wasser tragen lassen.⁶⁹² Daraus resultiert jener unendlich selige Zustand, den FREUD mit "ozeanisches Gefühl"⁶⁹³ bezeichnet hat: ein Gefühl der unauflösbaren Verbundenheit, der Zusammengehörigkeit mit dem Ganzen der Aussenwelt.

Die Tendenz des Narzissmus geht somit dahin, "das Objekt ins Grenzenlose auszuweiten, die menschliche Konfiguration ins Unendliche zu verzeichnen und nach vielfachen klinischen Eindrücken durch weltumspannende, kosmische Inhalte oder Elemente wie Wasser, Erde usw. zu symbolisieren"⁶⁹⁴. Das mensch-

liche Objekt wird verzeichnet, vergrößert sich ständig, löst sich ins Kosmische und damit in Verbindung mit den Elementen Wasser, Erde oder Luft auf. Der primäre Narzissmus führt das menschliche Objekt "zur uniformen Versorgungseinheit mit einem ursprünglichen diffusen Objekt"⁶⁹⁵ zurück.

Für ARGELANDER stellen die Elemente Luft, Wasser und Erde die ursprünglichen Objekte des primären Narzissmus in symbolischer Formulierung dar. "Unter dem Einfluss dieses primären Narzissmus vergrößern sich zunächst die libidinös besetzten Objekte bzw. das Selbst, die gesamte Szenerie wird grandios, und es treten die bekannten Größenphantasien bis hin zu den 'reinen' Phantasien des primären Narzissmus auf: zum Schweben in der Luft, dem Wandeln auf dem Wasser oder über den Wolken. Wir nehmen mit allem Vorbehalt an, dass auch die aggressiv besetzten Objekte sich unter dem Einfluss des primären Narzissmus von einem individuellen, natürlichen menschlichen Bild in Armeen, kämpfende Institutionen bis hin zu Elementargewalten wie Sintfluten, Weltbrände usw. verwandeln."⁶⁹⁶ Somit beinhalten die narzisstischen Phantasien die Tendenz, "das Selbst durch Vergrößerung aufzulösen, kosmische Weite anzustreben und auf diese Weise eine unmittelbare Verbindung mit den Elementen einzugehen. Es handelt sich letztlich um Verschmelzungsphantasien mit einem primären Objekt."⁶⁹⁷

Der Versuch ARGELANDERS zur Neuformulierung des primären Narzissmus kann nun zur Deutung der bekannten *Todesnähe-Erlebnisse* seinen Beitrag leisten. Wir haben gesehen, dass die Sterbenden (mit Ausnahme der Abstürzenden) einen Umschwung vom Stadium unerträglicher Angst und Schmerzen in einen Zustand seliger Geborgenheit im Unendlichen erlebten (letzteres auch wieder bei den Abstürzenden). Dieses unbeschreibliche Glücksgefühl wird als eine Art Verschmelzung mit einem diffusen und unbegrenzten Objekt umschrieben. Diese Verschmelzung wird dynamisch gesehen als "Hinüberfließen", "Auswei-

tung", "Weggleiten oder Wegschwimmen", "Schweben", u.ä.m. Diese Phänomene können wir nach ARGELANDER *als primärnarzisstische Phantasien* deuten: die menschliche Konfiguration wird durch Vergrößerung aufgelöst, eine kosmische Weite wird angestrebt; es kommt zu einer unmittelbaren Verbindung mit den Elementen. Die Befriedigung solcher primärnarzisstischen Phantasien begleiten Gefühle permanenten Wohlbehagens: "ozeanische Gefühle". Es entsteht ein Gefühl der Zusammengehörigkeit mit der Aussenwelt als Einheit.

Die Todesnähe-Erlebnisse können, wenigstens was die oben erwähnten Verschmelzungsphantasien betrifft, *als Regressionen auf den harmonischen Primärzustand* gedeutet werden. Solche Regressionen entsprechen dem psychischen Regulations-system, bei der narzisstischen Katastrophe des totalen Verlassen- und Ausgeliefertseins an nicht mehr zu kontrollierende Mächte, das Selbstwertgefühl dadurch zu retten, indem auf jene frühe Entwicklungsstufe zurückgegriffen wird, in welcher die nutritive Einheit mit der Mutter Erfahrungen von Sicherheit, Geborgenheit, Wärme, Ruhe, Glück, etc. ermöglichten.

Diese Ansicht wird bestärkt durch die Mitteilung jener Sterbenden oder Abstürzenden, welche sich in der Grenzzone zwischen Leben und Tod ihrer Mutter "erinnerten". MESSNER erinnert sich ihrer bei seinem ausweglosen Abstieg vom Nanga Parbat⁶⁹⁸. LAMMER erwähnt in seiner Analyse von Abgestürzten unter Nr. 36 folgenden Bericht: "Kein Angstgefühl, vollkommenes Bewusstsein. Dass ich mit dem Leben abgeschlossen und was meine Mutter dazu sagen wird, waren die Gedanken bis zum Auffall und der Seilstraffung."⁶⁹⁹ Zahllos sind die Zeugnisse von Soldaten, die bei ihrer Verwundung nach der Mutter riefen.

Der Sterbende oder Abstürzende ist nicht mehr im Vollbesitz seiner Kräfte: seine Ich-Sträke ist bedroht, seine Ich-Integrität in Frage gestellt. Es wird ihm etwas genommen,

das bisher zu seiner Identität gehört hat: seine Gesundheit, sein Leben. Das eigene Selbstbild steht in höchster Gefährdung. Es geht um eine Bedrohung, die an den Kern der Existenz geht. Das Selbstbild mit seinen unbewussten Omnipotenzphantasien, "dass das Leben weitergeht, dass der Erfolg uns zu- steht, dass wir unbeeinträchtigt bleiben, dass wir im Leib und im Geist funktionieren"⁷⁰⁰, das alles ist radikal in Frage gestellt. Die Ich-Stärke bricht wie ein Kartenhaus zusammen. Der unmittelbar bevorstehende Tod stellt in der Tat die grösste narzisstische Kränkung und Bedrohung für den Menschen dar. Kränkung lässt uns auf eine frühere Entwicklungsstufe zurückweichen. "Reife Objektbeziehungen, die bisher in der dialektischen Spannung von Nähe und Distanz gelebt wurden, brechen zusammen, ein dringendes, unabweisbares Bedürfnis nach grösserer Nähe, Wärme und Geborgenheit bricht durch. Das frühkindliche Verlangen, dass das Liebesobjekt sich nicht abwende, bei uns bleibt, uns in den Arm nimmt - jene frühe Entwicklungsstufe, da das Kind die Trennung von der Mutter noch nicht ertragen konnte, da die Objektrepräsentanzen (innere Vergegenwärtigung der geliebten Person) noch nicht stabil genug waren, um die Gewissheit der Widerkehr des Objektes zu garantieren und um eine Zeit der Frustration und der Ferne zu ertragen, gewinnt Oberhand."⁷⁰¹

Unter dem Einfluss des Narzissmus weitet sich das libidinöse Objekt ins Grenzenlose und löst sich - nach ARGELANDER - "ins Kosmische und damit in Verbindung mit den Elementen Wasser, Erde oder Luft auf"⁷⁰². Zur Veranschaulichung dieses "Mechanismus" wählt er eine Szene aus CHURCHILLs Selbstbiographie: Beim Spiel mit Kameraden geriet der junge Churchill auf eine Brücke, die über eine Schlucht führte, in eine Falle. Die Gefangennahme schien unvermeidlich. Blitzschnell fasste er einen gewagten Plan. Unter der Brücke entdeckte er ein Dickicht junger Fichten. Er sprang über das Geländer und versuchte mit ausgebreiteten Armen den Gipel der Fichte zu um-

fassen. Es dauerte dann drei Tage, bis er wieder zum Bewusstsein kam.⁷⁰³ KOHUT meint zu diesem Ereignis: "Es würde mich nicht überraschen, wenn in der Tiefe seiner Persönlichkeit die Ueberzeugung verborgen läge, dass er fliegen könnte und sich dadurch aus Situationen retten könnte, aus denen es auf der festen Erde keinen Ausweg mehr gab."⁷⁰⁴ Nach der Auffassung von ARGELANDER "hat Churchill in diesem Augenblick der Ohnmacht unter dem Einfluss einer unbewussten primärnarzisstischen Phantasie reagiert. Er suchte Sicherheit durch eine vertrauensvolle Verbindung mit dem Element Luft, das ihn hinwegtragen sollte."⁷⁰⁵ Diese "reinen" primärnarzisstischen Phantasien sind es gerade, die in allen Berichten von Todesnähe-Erlebnissen erwähnt werden. Sie berechtigen zur Annahme, dass in dieser Extremsituation eine *Regression im Dienste des Ichs* stattfindet. Indem ein symbiotisches Miteinandersein mit diesen "diffusen Objekten" (Wasser, Luft, Himmel, etc.) ermöglicht wird, geschieht in einer ausweglosen Situation Ich-Stärkung.

Natürlich sind dadurch noch längst nicht alle Einzelheiten der Todesnähe-Erlebnisse aus der Narzissmustheorie gedeutet. Auch darf nicht übersehen werden, dass die erwähnten Selbsterfahrungen im Sterben von Sterbenden oder Abgestürzten und nicht von Toten stammen. Sie bezeugen, dass der sterbende Mensch in der Phase der Trennung von der Welt eine andere Art von Weltbezug herstellt, welcher dem des Primärzustandes gleicht. Wir können diese Verschmelzungsphantasien und Schwebesensationen als Regression des Sterbenden auf den Primärzustand deuten. Dadurch rückt die Vermutung von KUEBLER-ROSS in den Bereich einer durchaus vertretbaren Hypothese: "So wenden wir uns denn vielleicht am Ende unserer Tage, wenn wir gearbeitet und gegeben, uns gefreut und gelitten haben, in die Phase zurück, von der wir ausgingen. Der Kreis des Lebens schliesst sich."⁷⁰⁶

AUSBLICK

Seit PLATONS berühmter Einsicht, dass die wahren Philosophen danach trachten zu sterben⁷⁰⁷, sind Sterben und Tod immer ein zentrales Thema menschlichen Denkens geblieben. Es ist "Pröblema", d. h. eine ins Meer hineinragende Klippe: Schrecken und Hoffnung, Störung und Orientierung.

Wir werden einmal nicht mehr sein. Diese vernichtende Aussicht bestimmt unser Verhalten dem Leben und dem Sterben gegenüber. Im ersten Teil dieser Abhandlung wurde versucht, die Grundfragen der Philosophie zu Sterben und Tod zu artikulieren und die verschiedenen Antworten aus Vergangenheit und Gegenwart in einem unvollständigen Ueberblick darzulegen.

Wir haben erfahren, dass der Tod jenes Widerfahrnis ist, in dem der Mensch sich selbst in radikalster Weise zur Frage wird. Der Tod befremdet uns zutiefst und deshalb betrifft er uns. Bei allem fragenden Forschen bleibt er rätselhaft. Es ist mit JUENGEL festzuhalten: Der Tod ist undefinierbar, "mors definiri nequit. Und es scheint gerade die Definitivität seines Kommens zu sein, die ihn undefinierbar macht. Denn alle Menschen sind sterblich. Das heisst ja auf jeden Fall: keiner ist des Todes mächtig. Definitionen sind Herrschaftsakte. Wer den Tod zu definieren verstünde, wäre im Begriffe, seiner Herr zu werden. Doch das Gegenteil scheint der Fall zu sein. Nicht wir beherrschen den Tod, sondern der Tod beherrscht uns."⁷⁰⁸

Wenn der Tod uns in die Nichtigkeit stellt, so wird durch diese vernichtende Aussicht unsere Einstellung zu uns selbst im Kern mitbetroffen. Das Selbstwertgefühl wird dadurch radikal in Frage gestellt. Dies ist Thema der psychoanalytischen Narzissmustheorie, deren Regulationssystem bezüglich Sterben und Tod befragt wurde. Davon handelt der zweite Teil dieser Abhandlung.

Unter Narzissmus verstehen wir "die verschiedenen Zustände des Selbstgefühls, der affektiven Einstellung des Menschen zu sich selbst"⁷⁰⁹. Die heutige Psychoanalyse hat die Entwicklung eines eigenen intrapsychischen Regulationssystems herausgearbeitet, das auf der Grundlage des Narzissmus arbeitet. Dadurch soll das Wohlbefinden eines spannungsfreien Ich-Zustandes - die affektive Einstellung zu sich selbst - bewirkt werden.

Wir haben gesehen, welche Kompensationsmöglichkeiten der Psyche zur Verfügung stehen, um der drohenden Erschütterung des Selbstwertgefühls zu entgehen, und wie diese in der Konfrontation mit Sterben und Tod arbeiten. Die Todesnähe-Erlebnisse von erfolgreich Reanimierten oder in den Bergen Abgestürzten lassen sich mit Hilfe der Narzissmustheorie dahin deuten, dass wir selbst in der letzten Phase von der Wert-Unwert-Regulation bestimmt werden: noch in den allerletzten Lebensmomenten sind wir um narzisstische Befriedigung besorgt.

Die Narzissmustheorie kann darüber hinaus ihren Beitrag dazu leisten, die Annahme des eigenen Todes in den Vollzug des Lebensprozesses einzubauen. Sie weist darauf hin, dass die Entwicklung des Selbstwertgefühls von der ungestörten Bildung der Ich-Grenzen abhängig ist. Dies vollzieht sich nur über schmerzliche Trennungserlebnisse, deren letztes das Sterben ist. Die Aufrechterhaltung des affektiven Gleichgewichts in der Einstellung zu sich selbst bedingt eine freie Abgrenzung und Entfaltung der eigenen Identität.

Als Individuen stehen wir in der Weise in der Welt, dass unsere Intentionen und Bestrebungen von der Umwelt in der vielfältigsten Weise abgebogen, verändert, weitergetragen oder verunmöglicht werden. Die Umwelt setzt unserem Ich bestimmte Grenzen zum Wohle des Ganzen. Diese sind oft nie klar erkennbar, aber ihr Vorhandensein ist immer deutlich fühlbar.

In gleicher Weise ist auch die Endlichkeit unseres Lebens als eine solche Begrenzung unserer Strebungen in der Welt zu deuten. Das allen gemeinsame Geschick des Sterbenmüssens weist uns in bestimmte Schranken. Die Narzissmustheorie interpretiert diese nicht einfach als hemmende Barrieren, sondern als Voraussetzung für das Innwerden des eigenen Wertes, des Selbstwertgefühls.

Ähnlich wie die Umwelt vertritt auch der Tod uns gegenüber das Prinzip des Nicht-Ich. Dementsprechend kann auch er - wie die Sterbeberichte zeigen - zur Erfahrung des eigenen Wertes inmitten totaler Vernichtung werden. Darin verbindet sich der Tod mit dem Leben.

Damit kehren wir wiederum zum Problema-Sein des Menschen zurück, zur verkörperten Dialektik von Schrecken und Hoffnung, von Gefahr und Hilfe: Verunsicherung führt zur Identitätsfindung, Vernichtung zur Selbstwert-Erfahrung, Sterben zum Leben. Es bleibt beim staunenden Ausruf von AUGUSTINUS: "Welch tiefes Rätsel ist doch der Mensch! Du, Herr, hast die Haare seines Hauptes gezählt, und keines fehlt dir; doch leichter sind seine Haare zu zählen als die Regungen und Empfindungen des Herzens."⁷¹⁰

ANMERKUNGEN

- ¹ Th.W. Adorno/M. Horkheimer, Dialektik der Aufklärung, Amsterdam 1947, S. 294.
- ² F. Böckle, Menschenwürdig sterben, S. 41.
- ³ J. Schwartländer (Hrsg.), Der Mensch und sein Tod, S. 5.
- ⁴ vgl. zum ganzen: A. Auer/H. Menzel/A. Eser, Zwischen Heil-auftrag und Sterbehilfe; H. Saner/H. Holzhey, Euthanasie.
- ⁵ R. Pekrun, Das deutsche Wort, Zürich 1965, S. 532 (Stichwort "Problem").
- ⁶ Der Neue Herder, Bd. 5, Freiburg i.Br. 1973, S. 254 (Stichwort "Problem").
- ⁷ P. Seidmann, Lebensproblematik, S. 388.
- ⁸ H.G. Gadamer, Art. "Hermeneutik", in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3, S. 1061.
- ⁹ P. Seidmann, Lebensproblematik, S. 388.
- ¹⁰ a.a.O. S. 389.
- ¹¹ a.a.O. S. 390.
- ¹² a.a.O. S. 391.
- ¹³ a.a.O. S. 399.
- ¹⁴ a.a.O. S. 389 f.
- ¹⁵ a.a.O. S. 401.
- ¹⁶ H. Gadamer, zit. in: F. Böckle, Menschenwürdig sterben, S. 8.
- ¹⁷ P. Seidmann, Lebensproblematik, S. 403.
- ¹⁸ E. Fromm, Haben oder Sein, S. 127.
- ¹⁹ vgl. zum folgenden: G. Scherer, Das Problem des Todes in der Philosophie, S. 3 f. - Dankbar sei vermerkt, dass ich dieser umfassenden und klar konzipierten Arbeit manche neue Einsichten und viele Anregungen zum weiteren Fragen und Suchen entnommen habe.
- ²⁰ W. Kamlah, Meditatio Mortis, S. 12.
- ²¹ G. Scherer, Das Problem des Todes, S. 3.
- ²² a.a.O. S. 6.
- ²³ vgl. a.a.O. S. 7.
- ²⁴ S. Kierkegaard, Erbauliche Reden 1844/45, An einem Grabe, S. 176.
- ²⁵ F. Wiplinger, Der personal verstandene Tod, S. 11 f.
- ²⁶ vgl. G. Scherer, Das Problem des Todes in der Philosophie, S. 206, Anm. 28.

- 27 vgl. zum folgenden: W. Dölle, Der manipulierte Tod? Möglichkeiten und Grenzen der Sterbehilfe in medizinischer Sicht, in: J. Schwartländer (Hrsg.), Der Mensch und sein Tod, S. 45-60.
H. Goerke, Das grosse Klinikum und seine Möglichkeiten, in: Joachim Jungius-Gesellschaft, Der Grenzbereich zwischen Leben und Tod, S. 11-26.
F. Kudlien, Der antike Arzt vor der Frage des Todes, in: Joachim Jungius-Gesellschaft, Der Grenzbereich zwischen Leben und Tod, S. 68-81.
R. Leuenberger, Der Tod, bes. S. 42-54.
H. Menzel, Ziel und Grenzen ärztlichen Handelns im Extrembereich menschlicher Existenz, in: A. Auer/H. Menzel/ A. Eser, Zwischen Heilauftrag und Sterbehilfe, S. 53-74.
J. Wunderli, Euthanasie, bes. S. 102-143
-, Richtlinien für die Sterbehilfe, Neue Zürcher Zeitung (NZZ), 198. Jhrg., Nr. 78, 1977, S. 33 f.
- 28 W. Dölle, Der manipulierte Tod?, S. 45.
- 29 a.a.O. S. 47.
- 30 vgl. zum "natürlichen" und "unnatürlichen" Tod:
A. Auer, Die Unverfügbarkeit des Lebens und das Recht auf einen natürlichen Tod, in: A. Auer/H. Menzel/A. Eser, Zwischen Heilauftrag und Sterbehilfe, S. 1-51.
T.R. Peters, Tod wird nicht mehr sein, bes. S. 20-33.
M. Pflanz, Der unnatürliche Tod, in: J. Schlemmer, Was ist der Tod?, S. 35-51.
H. Schaefer, Der Natürliche Tod, in: J. Schlemmer, Was ist der Tod?, S. 91-118.
- 31 W. Dölle, Der manipulierte Tod?, S. 47.
- 32 W. Rorarius, Seele, Tod, Unsterblichkeit, S. 222.
- 33 W. Dölle, Der manipulierte Tod? S. 47.
- 34 a.a.O. S. 48.
- 35 W. Rorarius, Seele, Tod, Unsterblichkeit, S. 223.
- 36 vgl. W. Dölle, Der manipulierte Tod?, S. 48.
- 37 a.a.O. S. 48 f.
- 38 W. Rorarius, Seele, Tod, Unsterblichkeit, S. 222 f.
- 39 J. Wunderli, Euthanasie, S. 103 f.
- 40 W. Dölle, Der manipulierte Tod?, S. 50.
- 41 Schweizerische Akademie der medizinischen Wissenschaften, in: Schweizerische Aerztezeitung, 50. Jhrg., 1969, S. 431 f.

- 42 U.P. Haemmerli, Das Problem der Euthanasie. Versuch einer Begriffsbestimmung aus der Sicht des Arztes. Vortrag, gehalten vor dem Sozial- und Gesundheitsausschuss der parlamentarischen Versammlung des Europarates 1975, Manuskript S. 9, zitiert in: W. Dölle, der manipulierte Tod?, S. 56 f.
- 43 J. Wunderli, Richtlinien für die Sterbehilfe, Neue Zürcher Zeitung (NZZ), 198. Jhrg., Nr. 78, 1977, S. 33.
- 44 ebd.
- 45 E. Jüngel, Der Tod als Geheimnis des Lebens, S. 109 f.
- 46 vgl. W. Kurth, Biologischer und geistiger Tod, in: Dynamische Psychiatrie, 8. Jhrg., Heft 31, 1975, S. 106-115 (mit weiterführender Literaturangabe).
K. Menninger, Das Leben als Balance, München 1967.
Kl.-D. Stumpfe, Der psychogene Tod, Stuttgart 1973.
-, Der psychisch ausgelöste Tod, in: Dynamische Psychiatrie, 8. Jhrg., Heft 31, 1975, S. 100-105.
- 47 Kl.-D. Stumpfe, Der psychisch ausgelöste Tod, S. 100.
- 48 K. Menninger, Das Leben als Balance, S. 23.
- 49 W. Kurth, Biologischer und geistiger Tod, S. 113.
- 50 Kl.-D. Stumpfe, Der psychisch ausgelöste Tod, S. 101.
- 51 ebd.
- 52 a.a.O. S. 102.
- 53 a.a.O. S. 103.
- 54 vgl. H. Saner, Vom Anspruch auf ein humanes Sterben, in: H. Saner/H. Holzhey, Euthanasie, S. 21, Anm. 2.
- 55 U.P. Haemmerli, Das Problem der Euthanasie, in: H. Saner/H. Holzhey, Euthanasie, S. 59 f.
- 56 H. Thielicke, Wer darf sterben?, S. 13.
- 57 G. Scherer, Das Problem des Todes in der Philosophie, S. 9.
- 58 vgl. G. Wolstenholme (Ed.), Man and his Future, London 1963. In diesem Bericht vom Londoner-Symposium der Ciba Foundation aus dem Jahre 1962 sind die folgenden zwei Beiträge von besonderem Interesse:
J.B.S. Haldane, Biological possibilities for the human species in the next ten thousand Years, S. 337-361, und
H.J. Muller, Genetic progress by voluntarily conducted germinal choice, S. 247-262.
Eine deutsche Zusammenfassung der Vorträge und Diskussionen dieses Symposions mit einer sehr kritischen Würdigung findet sich bei: R. Kaufmann, Die Menschenmacher. Die Zukunft des Menschen in einer biologisch gesteuerten Welt, Hamburg 1964.

- 59 R. Kaufmann, Die Menschenmacher, Hamburg 1964, S. 24 f.
- 60 H. Thielicke, Wer darf sterben?, S. 15.
- 61 a.a.O. S. 16.
- 62 a.a.O. S. 17.
- 63 a.a.O. S. 18 f.
- 64 H. Saner, Vom Anspruch auf ein humanes Sterben, in: H. Saner/H. Holzhey, Euthanasie, S. 14.
- 65 H.P. Haemmerli, Das Problem der Euthanasie, in: H.Saner/H. Holzhey, Euthanasie, S. 61.
- 66 vgl. zum folgenden: F. Böckle, Menschenwürdig sterben, S. 22 ff.
- 67 a.a.O. S. 23.
- 68 a.a.O. S. 24 f. - Vgl. auch: U.P. Haemmerli, Das Problem der Euthanasie, in: H. Saner/H. Holzhey, Euthanasie, S. 64.
- 69 H. Marcuse, Triebstruktur und Gesellschaft, S. 233 f.
- 70 H. Saner, Vom Anspruch auf ein humanes Sterben, in: H. Saner/H. Holzhey, Euthanasie, S. 15.
- 71 W. Kamlah, Meditatio Mortis, S. 24.
- 72 J. Améry, Hand an sich legen, S. 30.
- 73 G. Scherer, Das Problem des Todes in der Philosophie, S. 16.
- 74 J. Améry, Hand an sich legen, S. 33.
- 75 H. Thielicke, Wer darf sterben?, S. 79 f.
- 76 Fr. Nietzsche, Morgenröte, Goldmanns G.T. Nr. 274, S. 218 f.
- 77 Fr. Nietzsche, Also sprach Zarathustra. Vom freien Tode, Werke VI, Leipzig 1923, S. 105 f.
- 78 Fr. Nietzsche, Menschliches Allzumenschliches, Goldmanns G.T. Nr. 80, S. 87.
- 79 vgl. H. Saner, Vom Anspruch auf ein humanes Sterben, in: H. Saner/H. Holzhey, Euthanasie, S. 14 f.
- 80 Fr. Nietzsche, Also sprach Zarathustra. Von den Predigern des Todes, Werke VI, Leipzig 1923, S. 64.
- 81 H. Saner, Vom Anspruch auf ein humanes Sterben, in: H. Saner/H. Holzhey, Euthanasie, S. 23, Anm. 18.
- 82 J. Améry, Hand an sich legen, S. 113.
- 83 G. Scherer, Das Problem des Todes in der Philosophie, S. 16.
- 84 H. Thielicke, Wer darf sterben?, S. 81 f.

- 85 J. Schwartländer, Der Tod und die Würde des Menschen, in:
J. Schwartländer (Hrsg.), Der Mensch und sein Tod, S. 20.
- 86 ebd.
- 87 vgl. T.R. Peters, Tod wird nicht mehr sein, S. 22.
- 88 A. Auer, Die Unverfügbarkeit des Lebens und das Recht auf
einen natürlichen Tod, in: A. Auer (et al.), Zwischen Heil-
auftrag und Sterbehilfe, S. 35.
- 89 a.a.O. S. 35.
- 90 J. Meyer, Tod und Neurose, S. 92.
- 91 A. Auer, Die Unverfügbarkeit des Lebens und das Recht auf
einen natürlichen Tod, in: A. Auer (et al.), Zwischen Heil-
auftrag und Sterbehilfe, S. 36.
- 92 J. Meyer, Tod und Neurose, S. 92.
- 93 J. Schwartländer, Der Tod und die Würde des Menschen, in:
J. Schwartländer (Hrsg.), Der Mensch und sein Tod, S. 21.
- 94 W. Schulz, Wandlungen der Einstellung zum Tode, in: J.
Schwartländer (Hrsg.), Der Mensch und sein Tod, S. 99.
- 95 A. Auer, Die Unverfügbarkeit des Lebens und das Recht auf
einen natürlichen Tod, in: A. Auer (et al.), Zwischen Heil-
auftrag und Sterbehilfe, S. 36.
- 96 G. Scherer, Das Problem des Todes in der Philosophie,
S. 125.
- 97 R. Descartes, Meditationen. Ueber das Dasein der materiel-
len Dinge, Artikel 16, Hamburg 1977, S. 151.
- 98 zitiert in: G. Scherer, Das Problem des Todes in der Phi-
losophie, S. 126.
- 99 ebd.
- 100 G. Stent, Der Wandel in der Einstellung zum Tode seit
der Aufklärung, in: Joachim Jungius-Gesellschaft, Der
Grenzbereich zwischen Leben und Tod, S. 156.
- 101 vgl. T.R. Peters, Tod wird nicht mehr sein, S. 30 f.
- 102 D. Sölle, Stellvertretung, Stuttgart/Berlin 1966³, S. 24.
- 103 T.R. Peters, Tod wird nicht mehr sein, S. 21.
- 104 G. Stent, Der Wandel in der Einstellung zum Tode seit der
Aufklärung, in: Joachim Jungius-Gesellschaft, Der Grenz-
bereich zwischen Leben und Tod, S. 159.
- 105 L. Feuerbach, Werke in sechs Bänden, Bd. 1 Frühe Schriften,
Gedanken über Tod und Unsterblichkeit, Theorie Werkausga-
be, Frankfurt a.M. 1975, S. 100.

- 106 zitiert in: G. Scherer, Das Problem des Todes in der Philosophie, S. 21.
- 107 L. Feuerbach, Werke in sechs Bänden, Bd. 1 Frühe Schriften, Gedanken über Tod und Unsterblichkeit, Theorie Werk-
ausgabe, Frankfurt a.M. 1975, S. 101.
- 108 a.a.O. S. 259 f.
- 109 a.a.O. S. 260.
- 110 zitiert in: H. Vorgrimler, Der Tod im Denken und Leben
des Christen, S. 26.
- 111 ebd.
- 112 W. Fuchs, Todesbilder in der modernen Gesellschaft,
S. 71 f.
- 113 a.a.O. S. 72.
- 114 vgl. H. Vorgrimler, Der Tod im Denken und Leben des Chri-
sten, S. 34.
- 115 J. Schwartländer, Der Tod und die Würde des Menschen, in:
J. Schwartländer (Hrsg.), Der Mensch und sein Tod, S. 23.
- 116 A. Jores, Menschsein als Auftrag, Bern 1964, S. 121; vgl.
auch J. Wunderli, Euthanasie, S. 126 f.
- 117 W. Kamlah, Meditatio Mortis, S. 11.
- 118 G. Scherer, Das Problem des Todes in der Philosophie,
S. 21.
- 119 a.a.O. S. 22.
- 120 T.R. Peters, Tod wird nicht mehr sein, S. 24 f.
- 121 a.a.O. S. 25.
- 122 J. Améry, Ueber das Altern. Revolte und Resignation,
Stuttgart 1968, S. 134.
- 123 J. Schwartländer (Hrsg.), Der Mensch und sein Tod, S. 11.
- 124 H. Vorgrimler, Der Tod im Denken und Leben des Christen,
S. 26 f.
- 125 T.R. Peters, Tod wird nicht mehr sein, S. 48.
- 126 H. Vorgrimler, Der Tod im Denken und Leben des Christen,
S. 41.
- 127 T.R. Peters, Tod wird nicht mehr sein, S. 28.
- 128 Ph. Ariès, Studien zur Geschichte des Todes im Abend-
land, S. 62.
- 129 J.E. Meyer, Tod und Neurose, S. 84.

- 130 H. Vorgrimler, Der Tod im Denken und Leben des Christen,
S. 45.
- 131 W. Kamlah, Meditatio Mortis, S. 9, 11 ff.
- 132 G. Scherer, Das Problem des Todes in der Philosophie,
S. 23.
- 133 a.a.O. S. 23 f.
- 134 vgl. T.R. Peters, Tod wird nicht mehr sein, S. 32 f.
- 135 W. Schulz, Wandlungen der Einstellung zum Tode, in: J.
Schwartländer (Hrsg.), Der Mensch und sein Tod, S. 106.
- 136 vgl. zur Phänomenologie des Todes u.a.m.:
I.A. Caruso, Die Trennung der Liebenden
P.L. Landsberg, Die Erfahrung des Todes
J.B. Lotz, Tod als Vollendung
Dieser Arbeit habe ich grundlegende Gedanken
für die Gestaltung des folgenden Abschnittes entnommen.
- 137 J.B. Lotz, Tod als Vollendung, S. 20.
- 138 Der Terminus "Selbst" bezieht sich hier auf die gesamte
Person eines Individuums, einschliesslich seines Körpers
wie auch seiner psychischen Organisation und deren Teile.
Das Selbst ist ein "auxiliärer Begriff, der auf die Per-
son als Subjekt verweist im Unterschied zu der sie umge-
benden Welt der Objekte" (E. Jacobson, Das Selbst und
die Welt der Objekte, S. 17, Anm.).
- 139 J.B. Lotz, Tod als Vollendung, S. 21.
- 140 P.L. Landsberg, Die Erfahrung des Todes, S. 14.
- 141 a.a.O. S. 22 f.
- 142 a.a.O. S. 24.
- 143 a.a.O. S. 25.
- 144 vgl. a.a.O. S. 23.
- 145 Zur Frage der Selbstverwirklichung vgl. u.a.: K.G. Rey,
Darauf kommt es an.
- 146 J.B. Lotz, Tod als Vollendung, S. 22 f.
- 147 vgl. K.G. Rey, Darauf kommt es an, bes. S. 24.
- 148 H. Flügge, Der Allgemeinzustand des Schwerkranken, in:
V.v. Weizsäcker, Arzt im Irrsinn der Zeit. Eine Freundes-
gabe zum siebenzigsten Geburtstag, Göttingen 1956, S. 85-115.
- 149 a.a.O. S. 92.
- 150 P.L. Landsberg, Die Erfahrung des Todes, S. 28.
- 151 a.a.O. S. 28.

- 152 A. Metzger, Nachwort, in: P.L. Landsberg, Die Erfahrung
des Todes, S. 141.
- 153 a.a.O. S. 148.
- 154 zitiert in: G. Scherer, Das Problem des Todes in der Phi-
losophie, S. 42.
- 155 a.a.O. S. 42 f.
- 156 M. Scheler, Tod und Fortleben, Gesammelte Werke, Bd. 10,
Schriften aus dem Nachlass, Bd. I, Bern 1957, S. 34.
- 157 a.a.O. S. 22 und 26.
- 158 G. Scherer, Das Problem des Todes in der Philosophie,
S. 43 f.
- 159 a.a.O. S. 44 f.
- 160 a.a.O. S. 46 f.
- 161 a.a.O. S. 46 f.
- 162 G. Greshake, Stärker als der Tod, Mainz 1976, S. 67-69.
- 163 M. Scheler, Tod und Fortleben, Gesammelte Werke, Bd. 10,
Schriften aus dem Nachlass, Bd. I, Bern 1957, S. 18.
- 164 G. Scherer, Das Problem des Todes in der Philosophie,
S. 44.
- 165 zitiert in: C.F.von Weizsäcker, Der Tod, in: A. Paus
(Hrsg.), Grenzerfahrung Tod, S. 329.
- 166 G. Scherer, Das Problem des Todes in der Philosophie,
S. 106.
- 167 M. Heidegger, Unterwegs zur Sprache, Pfullingen 1959,
S. 159.
- 168 F. Wiplinger, Der personal verstandene Tod, S. 18.
- 169 A. Augustinus, Bekenntnisse, Buch IV, Kap. 4, S. 97.
- 170 ebd. und a.a.O. Kap. 6, S. 98 ff.
- 171 F. Wiplinger, Der personal verstandene Tod, S. 43.
- 172 a.a.O. S. 43 f.
- 173 a.a.O. S. 44.
- 174 A. Augustinus, Bekenntnisse, Buch IV, Kap. 7, S. 100 f.
- 175 a.a.O. Kap. 6, S. 100.
- 176 F. Wiplinger, Der personal verstandene Tod, S. 45.
- 177 a.a.O. S. 46.
- 178 A. Augustinus, Bekenntnisse, Buch IV, Kap. 4, S. 98.

- 179 F. Wiplinger, Der personal verstandene Tod, S. 48.
180 a.a.O. S. 48 f.
181 A. Augustinus, Bekenntnisse, Buch IV, Kap. 4, S. 98.
182 F. Wiplinger, Der personal verstandene Tod, S. 49.
183 P.L. Landsberg, Die Erfahrung des Todes, S. 46.
184 F. Wiplinger, Der personal verstandene Tod, S. 49.
185 P.L. Landsberg, Die Erfahrung des Todes, S. 13 f.
186 a.a.O. S. 21.
187 vgl. a.a.O. S. 22.
188 a.a.O. S. 23.
189 a.a.O. S. 24.
190 a.a.O. S. 25 f.
191 A. Augustinus, Bekenntnisse, Buch IV, Kap. 6, S. 100.
192 a.a.O., Buch IX, Kap. 12, S. 256.
193 P.L. Landsberg, Die Erfahrung des Todes, S. 26 f.
194 a.a.O. S. 28.
195 a.a.O. S. 28 f.
196 a.a.O. S. 30 f.
197 a.a.O. S. 31 f.
198 a.a.O. S. 32.
199 G. Marcel, Gegenwart und Unsterblichkeit, S. 287.
200 G. Marcel, Tod und Unsterblichkeit, S. 75.
201 G. Marcel, Gegenwart und Unsterblichkeit, S. 297.
Scherer schlägt vor, den Begriff der "Intersubjektivität"
durch den Terminus "Interpersonalität" zu ersetzen, um
ihn "von dem heute üblichen Sprachgebrauch abzuheben".
(G. Scherer, Das Problem des Todes in der Philosophie,
S. 60).
202 F. Wiplinger, Der personal verstandene Tod, S. 64.
203 vgl. G. Marcel, Sein und Haben, Paderborn 1954. Diese
Arbeit war Anregung für B. Staehelin, Haben und Sein,
Zürich 1969 und für E. Fromm, Haben oder Sein, Zürich 1979.
204 G. Scherer, Das Problem des Todes in der Philosophie,
S. 61.
205 F. Wiplinger, Der personal verstandene Tod, S. 64.
206 G. Scherer, Das Problem des Todes in der Philosophie,
S. 63.

- 207 G. Marcel, Gegenwart und Unsterblichkeit, S. 298.
208 a.a.O. S. 162.
209 G. Scherer, Das Problem des Todes in der Philosophie,
S. 65 f.
210 vgl. F. Wiplinger, Der personal verstandene Tod, S. 108.
211 a.a.O. S. 45.
212 S. Kierkegaard, Erbauliche Reden 1844/45, An einem Grabe,
S. 175.
213 a.a.O. S. 176 f.
214 a.a.O. S. 177.
215 a.a.O. S. 178.
216 a.a.O. S. 181 ff.
217 F. Wiplinger, Der personal verstandene Tod, S. 30.
218 S. Kierkegaard, Erbauliche Reden 1844/45, An einem Grabe,
S. 181.
219 G. Scherer, Das Problem des Todes in der Philosophie, S. 49.
220 S. Kierkegaard, Erbauliche Reden 1844/45, An einem Grabe,
S. 194.
221 a.a.O. S. 198.
222 a.a.O. S. 185 und S. 187.
223 a.a.O. S. 200.
224 a.a.O. S. 199.
225 a.a.O. S. 186.
226 a.a.O. S. 204.
227 vgl. M. Heidegger, Sein und Zeit, § 52, S. 257.
Es ist im Rahmen dieser Abhandlung unmöglich, das ganze
Denken Heideggers auch nur ansatzweise einzufangen. Die
nachfolgende Analyse befasst sich vor allem mit dem zwei-
ten Abschnitt von "Sein und Zeit" bes. §§ 45-66.
228 vgl. H. Zeise, Philosophische Lesestücke, Bühl/Baden 1972,
S. 150.
229 M. Heidegger, Sein und Zeit, § 39, S. 182 f.
230 a.a.O. § 41, S. 192; § 50, S. 250 f.
231 a.a.O. § 50, S. 251.
232 a.a.O. § 51, S. 254.
233 a.a.O. § 46, S. 236.

- 234 ebd.
- 235 a.a.O. § 47, S. 237.
- 236 a.a.O. § 47, S. 238.
- 237 a.a.O. § 47, S. 239.
- 238 a.a.O. § 47, S. 240.
- 239 a.a.O. § 51, S. 252 f.
- 240 a.a.O. § 52, S. 258.
- 241 vgl. a.a.O. § 53, S. 261 f.
- 242 a.a.O. § 53, S. 263.
- 243 ebd.
- 244 a.a.O. § 53, S. 264.
- 245 vgl. a.a.O. § 53, S. 264 f.
- 246 a.a.O. § 53, S. 265 f.
- 247 a.a.O. § 53, S. 266.
- 248 a.a.O. § 40, S. 186 f.
- 249 a.a.O. § 40, S. 186.
- 250 G. Scherer, Das Problem des Todes in der Philosophie, S. 69.
- 251 vgl. W. Schulz, Wandlungen der Einstellung zum Tode, in:
J. Schwartländer (Hrsg.), Der Mensch und sein Tod. S. 102.
- 252 G. Scherer, Das Problem des Todes in der Philosophie,
S. 69 f.
- 253 a.a.O. S. 70.
- 254 vgl. M. Heidegger, Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954,
S. 222.
- 255 G. Scherer, Das Problem des Todes in der Philosophie, S. 84.
- 256 R. Hippe, Philosophie-Gerüst, Bd. 1, Hollfeld Obfr. 1969,
S. 9.
- 257 G. Scherer, Das Problem des Todes in der Philosophie, S. 85.
- 258 W. Capelle (Hrsg.), Die Vorsokratiker, Stuttgart 1968,
S. 132.
- 259 G. Scherer, Das Problem des Todes in der Philosophie, S. 88.
- 260 ebd.
- 261 a.a.O. S. 89.
- 262 a.a.O. S. 90.
- 263 Platon, Apologie, Stuttgart 1977, 32, S. 50.

- 264 a.a.O., 33, S. 52.
- 265 zitiert in: W. Rorarius, Seele, Tod, Unsterblichkeit,
S. 123 f.
- 266 Platon, Phaidon, Stuttgart 1978, 64, S. 132.
- 267 a.a.O., 9, S. 23.
- 268 a.a.O., 12, S. 30.
- 269 G. Scherer, Das Problem des Todes in der Philosophie, S. 94.
- 270 a.a.O. S. 97 f.
- 271 a.a.O. S. 97.
- 272 a.a.O. S. 98.
- 273 Platon, Phaidon, Stuttgart 1978, 52, S. 107 f.
- 274 a.a.O., 62, S. 129.
- 275 J. Mewaldt, Epikur. Philosophie der Freude, Brief an Me-
noikeus, Ziff. 124-125, Stuttgart 1973, S. 40 f.
- 276 vgl. a.a.O. S. 27 ff.
- 277 vgl. z.B. die Darstellung Epikurs bei Diogenes Laertius,
X, 139, zitiert in: P.L. Landsberg, Die Erfahrung des To-
des, S. 59: "Es bleibt aus der Sicht Epikurs nur die
praktische Frage, so angenehm wie möglich zu sterben.
Epikur löste sie, der Tradition gemäss, 'Wein trinkend
im heissen Bade'."
- 278 G. Scherer, Das Problem des Todes in der Philosophie,
S. 108.
- 279 P.L. Landsberg, Die Erfahrung des Todes, S. 59 f.
- 280 E. Jüngel, Tod, S. 24.
- 281 zitiert in: P.L. Landsberg, Die Erfahrung des Todes, S. 61.
Dieser Arbeit sind auch die folgenden Ueberlegungen ent-
nommen.
- 282 zitiert in: a.a.O. S. 165, Anm. 52.
- 283 a.a.O. S. 62.
- 284 zitiert in: a.a.O. S. 61.
- 285 a.a.O. S. 64.
- 286 A. Camus, Der Mythos von Sisyphos, Hamburg 1960, S. 9.
- 287 a.a.O. S. 71
- 288 a.a.O. S. 11 und 23.
- 289 a.a.O. S. 49.
- 290 J.P. Sartre, Ist der Existentialismus ein Humanismus?
Zürich 1947, S. 10 f.

- 291 a.a.O. S. 72.
- 292 vgl. J.P. Sartre, Das Sein und das Nichts, Hamburg 1962,
S. 680 ff.
- 293 a.a.O. S. 689.
- 294 a.a.O. S. 684.
- 295 a.a.O. S. 687.
- 296 vgl. a.a.O. S. 688.
- 297 G. Scherer, Das Problem des Todes in der Philosophie,
S. 171.
- 298 ebd.
- 299 vgl. J.P. Sartre, Das Sein und das Nichts, Hamburg 1962,
S. 674.
- 300 vgl. a.a.O. S. 679.
- 301 J.P. Sartre, Ist der Existentialismus ein Humanismus?
Zürich 1947, S. 24.
- 302 P.H. Simon, Woran ich glaube, Tübingen 1966, S. 235.
- 303 A. Camus, L'été, Paris 1964, S. 134.
- 304 zitiert in: H.G. Pöhlmann, Den Tod ins Auge fassen, in:
H.G. Pöhlmann (Hrsg.), Tod und Sterben, S. 115.
- 305 Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA), Frankfurt/Berlin/Moskau
1927-35, I, 1, S. 115. - Die wesentlichen Ueberlegungen
zu diesem Kapitel verdanke ich I. Fetscher, Der Tod im
Lichte des Marxismus, in: A. Paus (Hrsg.), Grenzerfahrung
Tod, S. 283-317.
- 306 MEGA, III, S. 117.
- 307 zitiert in: G. Scherer, Das Problem des Todes in der Phi-
losophie, S. 178.
- 308 MEGA, Ergänzungsband I, S. 229.
- 309 K. Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie,
Berlin 1953, S. 116.
- 310 I. Fetscher, Der Tod im Lichte des Marxismus, in: A. Paus
(Hrsg.), Grenzerfahrung Tod, S. 301.
- 311 a.a.O. S. 301 f.
- 312 a.a.O. S. 302.
- 313 a.a.O. S. 302 f.
- 314 E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt a.M. 1959,
S. 1378 f.

- 315 a.a.O. S. 1379.
- 316 V. Gardavský, Gott ist nicht ganz tot. Betrachtungen eines Marxisten über Bibel, Religion und Atheismus, München 1971⁵, S. 227.
- 317 a.a.O. S. 228.
- 318 a.a.O. S. 229.
- 319 a.a.O. S. 231.
- 320 G. Scherer, Das Problem des Todes in der Philosophie, S. 180.
- 321 E. Jüngel, Tod, S. 24 f.
- 322 vgl. G. Stent, Der Wandel in der Einstellung zum Tode seit der Aufklärung, in: Joachim Jungius-Gesellschaft, Der Grenzbereich zwischen Leben und Tod, S. 167.
- 323 E. Jüngel, Der Tod als Geheimnis des Lebens, S. 111.
- 324 ebd.
- 325 K. Rahner, Schriften zur Theologie, Bd. IV, Einsiedeln 1960, S. 141.
- 326 a.a.O. S. 79.
- 327 G. Scherer, Das Problem des Todes in der Philosophie, S. 203 f.
- 328 D. v. Uslar, Psychologie und Welt, Stuttgart 1972, S. 9.
- 329 vgl. zum folgenden: I.A. Caruso, Narzissmus und Sozialisation.
H. Henseler, Die Suizidhandlung unter dem Aspekt der psychoanalytischen Narzissmustheorie.
-, Die Theorie des Narzissmus.
E. Jacobson, Das Selbst und die Welt der Objekte, bes. S. 13-98.
O.E. Kernberg, Borderline Conditions and Pathological Narcissism, bes. S. 227-342.
-, Borderline-Störungen und pathologischer Narzissmus, bes. S. 261-387.
H. Kohut, Narzissmus. Eine Theorie der psychoanalytischen Behandlung narzisstischer Persönlichkeitsstörungen.
Chr. Lasch, Das Zeitalter des Narzissmus.
A. Miller, Das Drama des begabten Kindes und die Suche nach dem wahren Selbst.
L. Schlegel, Grundriss der Tiefenpsychologie, Bd. 3, S. 112-129.
- 330 zitiert in: Chr. Lasch, Das Zeitalter des Narzissmus, S. 65.
- 331 a.a.O. S. 74.
- 332 ebd.

- 333 Publius Ovidius Naso, Metamorphosen, 3. Buch, Verse 341-510, Stuttgart 1978, S. 102-109.
- 334 Seidmann sieht in dieser Stelle den Angelpunkt des ganzen Mythos: "in tenera tam dura superbia forma", also in der Superbia des Narziss; vgl. P. Seidmann, Narziss: ein Mythos der Selbstliebe und der Grandiosität?, S. 203.
- 335 vgl. a.a.O. S. 204.
- 336 S. Sugerman, Narzissmus als Selbstzerstörung, S. 22.
- 337 a.a.O. S. 24 f.
- 338 a.a.O. S. 27.
- 339 P. Seidmann, Narziss: ein Mythos der Selbstliebe und der Grandiosität?, S. 203.
- 340 a.a.O. S. 204.
- 341 ebd.
- 342 a.a.O. S. 207 f.
- 343 a.a.O. S. 208.
- 344 Freud selbst weist darauf hin, in: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, S. 122, Anm. 3.
- 345 vgl. S. Freud, Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, S. 126 Anm. 1
-, Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci, S. 170.
E. Jones, Das Leben und das Werk von Sigmund Freud, Bd. II, Bern 1962, S. 322.
- 346 S. Freud, Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia, S. 296 f.
- 347 vgl. S. Freud, Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie.
- 348 a.a.O. S. 121.
- 349 vgl. a.a.O. S. 103 ff.
- 350 vgl. a.a.O. S. 113 ff.; zum ganzen: P. Ziese, Die Triebtheorie der Psychoanalyse, S. 344 ff.
- 351 vgl. S. Freud, "Psychoanalyse" und "Libidotheorie".
-, Triebe und Tribschicksale.
-, Zur Einführung des Narzissmus.
-, Jenseits des Lustprinzips.
-, Das Ich und das Es.
H. Nagera (Hrsg.), Psychoanalytische Grundbegriffe, S. 23-47.
- 352 S. Freud, Totem und Tabu, S. 377.
- 353 a.a.O. S. 378.

- 354 S. Freud, Die Disposition zur Zwangsneurose, S. 446.
355 I.A. Caruso, Narzissmus und Sozialisation, S. 13.
356 L. Schlegel, Grundriss der Tiefenpsychologie, Bd. 3,
S. 115.
357 vgl. S. Freud, Zur Einführung des Narzissmus, S. 47.
358 a.a.O. S. 42.
359 a.a.O. S. 42 f.
360 S. Freud, "Psychoanalyse" und "Libidotheorie", S. 231.
361 S. Freud, Zur Einführung des Narzissmus, S. 43.
362 S. Freud, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoana-
lyse, Die Libidotheorie und der Narzissmus, S. 402.
363 vgl. S. Freud, Zur Einführung des Narzissmus, S. 43.
364 ebd.
365 S. Freud, "Psychoanalyse" und "Libidotheorie", S. 231.
366 S. Freud, Jenseits des Lustprinzips, S. 269, Anm. 1.
367 S. Freud, Zur Einführung des Narzissmus, S. 43 f.
368 a.a.O. S. 49.
369 vgl. a.a.O. S. 50.
370 a.a.O. S. 43.
371 a.a.O. S. 54.
372 ebd.
373 ebd.
374 a.a.O. S. 56.
375 H. Henseler, Die Theorie des Narzissmus, S. 466.
376 S. Freud, Zur Einführung des Narzissmus, S. 57.
377 H. Henseler, Die Theorie des Narzissmus, S. 466 f.
378 L. Schlegel, Grundriss der Tiefenpsychologie, Bd. 3,
S. 121 f.
379 S. Freud, Zur Einführung des Narzissmus, S. 58.
380 S. Freud, Das Unbehagen in der Kultur, S. 422.
Die Manifestation des primären Narzissmus wird in seiner
affektiven Erlebnistönung bereits schon in "Zur Einfüh-
rung des Narzissmus" beschrieben, wo Freud über den Reiz
des Kindes spricht: "Es ist so, als beneideten wir sie
(die Kinder, d. Verf.) um die Erhaltung eines seligen
psychischen Zustandes, einer unangreifbaren Libidoposi-
tion, die wir selbst seither aufgegeben haben." (S. 55).

- 381 S. Freud, Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, S. 88.
382 S. Freud, Zur Einführung des Narzissmus, S. 66.
383 a.a.O. S. 55.
384 L. Schlegel, Grundriss der Tiefenpsychologie, Bd. 3,
S. 119.
385 S. Freud, Zur Einführung des Narzissmus, S. 66.
386 a.a.O. S. 60 f.
387 a.a.O. S. 62.
388 vgl. ebd.
389 a.a.O. S. 62.
390 vgl. S. Freud, Massenpsychologie und Ich-Analyse, S. 102 f.
391 vgl. S. Freud, Das Ich und das Es, S. 296.
392 a.a.O. S. 280, Editorische Einleitung.
393 vgl. S. Freud, Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da
Vinci, S. 125.
394 vgl. W.G. Joffe/J. Sandler, Ueber einige begriffliche
Probleme, S. 161 f.,
vgl. auch S. 168 in dieser Abhandlung.
395 S. Freud, Zur Einführung des Narzissmus, S. 66.
396 H. Henseler, Die Theorie des Narzissmus, S. 460.
397 S. Freud, Zur Einführung des Narzissmus, S. 64 f.
398 S. Freud, "Psychoanalyse" und "Libidotheorie", S. 231.
399 vgl. S. Freud, Das Ich und das Es, bes. S. 288-295.
400 a.a.O. S. 312 f.
401 S. Freud, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse,
Die Libidotheorie und der Narzissmus, S. 402.
402 a.a.O. S. 402 f.
403 ebd.
404 vgl. H. Nagera (Hrsg.), Psychoanalytische Grundbegriffe,
S. 189-198.
405 a.a.O. S. 195.
406 a.a.O. S. 189.
407 vgl. S. Freud, Trauer und Melancholie, S. 203-205.
-, Das Ich und das Es, S. 296-298.
408 vgl. H. Nagera (Hrsg.), Psychoanalytische Grundbegriffe,
S. 198.

- 409 ebd.
- 410 A. Miller, Das Drama des begabten Kindes, S. 69 f.
- 411 L. Schlegel, Grundriss der Tiefenpsychologie, Bd. 3, S. 128 f.
- 412 vgl. H. Henseler, Die Theorie des Narzissmus, S. 459.
- 413 Eine zusammenfassende und klare Uebersicht über die Entwicklung eines eigenen narzisstischen Regulationssystems der Psyche gibt H. Henseler in: "Die Theorie des Narzissmus". Ich halte mich im folgenden eng an Henselers Arbeit.
- 414 H. Henseler, Die Theorie des Narzissmus, S. 461 f.
- 415 M. Balint, Die Urformen der Liebe, S. 106.
- 416 H. Henseler, Die Theorie des Narzissmus, S. 462.
- 417 M. Balint, Die Urformen der Liebe, S. 107; zum folgenden: bes. S. 105 und 157 f.
- 418 a.a.O. S. 67 und 102.
- 419 H. Argelander, Ein Versuch zur Neuformulierung des primären Narzissmus, S. 366.
- 420 R.A. Spitz, Vom Säugling zum Kleinkind, S. 32.
- 421 a.a.O. S. 113 f.
- 422 a.a.O. S. 33.
- 423 a.a.O. S. 138.
- 424 a.a.O. S. 132.
- 425 a.a.O. S. 119.
- 426 ebd.
- 427 vgl. a.a.O. S. 104-125.
- 428 a.a.O. S. 112.
- 429 a.a.O. S. 115.
- 430 a.a.O. S. 115 f.
- 431 vgl. a.a.O. S. 167-182.
- 432 a.a.O. S. 172.
- 433 ebd.
- 434 a.a.O. S. 172 f.
- 435 a.a.O. S. 193.
Zur Rolle des Vaters in der Dual-Union vgl. u.a.m.:
I.A. Caruso, Narzissmus und Sozialisation, S. 55-60.
P. Ziese, Die Triebtheorie der Psychoanalyse, S. 355-57.

- 436 R.A. Spitz, Vom Säugling zum Kleinkind, S. 193 f.
437 a.a.O. S. 184.
438 W. Loch, Zur Theorie, Technik und Therapie der Psycho-
analyse, S. 29.
439 vgl. E.H. Erikson, Kindheit und Gesellschaft, S. 15.
440 I.A. Caruso, Narzissmus und Sozialisation, S. 48 f.
441 H. Henseler, Die Theorie des Narzissmus, S. 463.
442 ebd.
443 R.A. Spitz, Vom Säugling zum Kleinkind, S. 187 f.
444 H. Henseler, Die Suizidhandlung und Narzissmustheorie,
S. 197.
445 H. Henseler, Die Theorie des Narzissmus, S. 464.
446 W.G. Joffe/J. Sandler, Ueber einige begriffliche Probleme,
S. 164.
447 a.a.O. S. 152 ff.
448 H. Argelander, Ein Versuch zur Neuformulierung des primären
Narzissmus, S. 366 ff.
449 F. Dorsch (Hrsg.), Psychologisches Wörterbuch, S. 249,
Art. "Homöostase".
450 vgl. H. Hartmann, Bemerkungen zur psychoanalytischen
Theorie des Ichs, bes. S. 331-343.
451 a.a.O. S. 331.
452 a.a.O. S. 343.
453 W.G. Joffe/J. Sandler, Ueber einige begriffliche Probleme,
S. 161.
454 a.a.O. S. 162.
455 ebd.
456 vgl. a.a.O. S. 162 f.
457 vgl. H. Henseler, Die Theorie des Narzissmus, S. 475,
Anm. 9.
458 a.a.O. S. 468 f.
459 S. Freud, Zur Einführung des Narzissmus, S. 61.
460 vgl. O.F. Kernberg, Borderline Conditions, S. 265.
461 H. Henseler, Die Suizidhandlung und Narzissmustheorie,
S. 199.
462 vgl. J. Sandler, A. Holder, D. Meers, The Ego ideal and
the ideal self, in: Psychoanal. Study Child, 18. Jhrg.,
1963, S. 139-148.

- 463 L. Schlegel, Grundriss der Tiefenpsychologie, Bd. 3,
S. 141 f.
- 464 vgl. zum folgenden: H. Henseler, Die Theorie des Narziss-
mus, S. 459-470.
- 465 ebd.
- 466 a.a.O. S. 464-469.
- 467 a.a.O. S. 464.
- 468 vgl. dazu: H. Argelander, Der Flieger. Hier wird anschau-
lich die Verschmelzung mit der unbelebten Umwelt in Träu-
men und Phantasien beschrieben; es ist die Darstellung
eines narzisstischen Charakters.
auch: T. Moser, Lehrjahre auf der Couch, Frankfurt a.M.1976.
F. Zorn, Mars, München 1977.
A. Turel, Bilanz eines erfolglosen Lebens, Frauen-
feld 1976.
- 469 H. Henseler, Die Suizidhandlung und Narzissmustheorie,
S. 198.
- 470 H. Henseler, Die Theorie des Narzissmus, S. 465.
- 471 vgl. a.a.O. S. 465 f.
- 472 H. Kohut, Narzissmus, S. 43.
- 473 ebd.
- 474 ebd.
- 475 vgl. a.a.O. S. 45.
- 476 vgl. ebd.
- 477 vgl. a.a.O. S. 45 f.
- 478 vgl. L. Schlegel, Grundriss der Tiefenpsychologie, Bd. 3,
S. 141.
- 479 H. Henseler, Die Theorie des Narzissmus, S. 468.
- 480 vgl. H. Kohut, Narzissmus, S. 65.
- 481 vgl. a.a.O. S. 61, Anm. 2. Man beachte die Korrektur die-
ser Interpretation Kohuts durch H. Henseler, in: Die Sui-
zidhandlung und Narzissmustheorie, S. 199, Anm. 5.
- 482 H. Henseler, Die Theorie des Narzissmus, S. 470.
- 483 ebd.
- 484 A. Miller, Das Drama des begabten Kindes, S. 60 f.
- 485 vgl. zum folgenden: H. Henseler, Die Theorie des Narziss-
mus, S. 470-474.
- 486 a.a.O. S. 470.

- 487 vgl. H. Henseler, Die Suizidhandlung und Narzissmustheorie, S. 200.
- 488 vgl. H. Henseler, Die Theorie des Narzissmus, S. 471
- 489 ebd.
- 490 H. Henseler, Die Suizidhandlung und Narzissmustheorie, S. 201.
- 491 a.a.O. S. 202.
- 492 H. Henseler, Die Theorie des Narzissmus, S. 473.
- 493 a.a.O. S. 474.
- 494 ebd.
- 495 vgl. H. Kohut, Narzissmus, S. 233 ff.
- 496 a.a.O. S. 33 f.
- 497 a.a.O. S. 34 f.
- 498 a.a.O. S. 265.
- 499 a.a.O. S. 38.
- 500 a.a.O. S. 133.
- 501 a.a.O. S. 41.
- 502 O.F. Kernberg, Borderline-Störungen und pathologischer Narzissmus, S. 261 f.
- 503 a.a.O. S. 262.
- 504 vgl. a.a.O. S. 263.
- 505 ebd.
- 506 a.a.O. S. 377.
- 507 a.a.O. S. 377 f.
- 508 a.a.O. S. 378.
- 509 Die Unterschiede Kernbergs zu Kohut sind vor allem auf den folgenden Seiten der englischen Ausgabe festgehalten: 266, 270, 278 f., 285 f., 289, 298, 308-310, 333 und 341.
- 510 O.F. Kernberg, Borderline-Störungen und pathologischer Narzissmus, S. 383.
- 511 G. Ammon, Psychoanalyse und Psychosomatik, S. 96.
- 512 a.a.O. S. 85.
- 513 vgl. ebd.
- 514 a.a.O. S. 87.
- 515 vgl. a.a.O. S. 88.
- 516 a.a.O. S. 89.

- 517 a.a.O. S. 95 f.
- 518 vgl. a.a.O. S. 98.
- 519 vgl. H. Henseler, Die Theorie des Narzissmus, S. 460.
- 520 vgl. H. Kohut, Narzissmus, bes. S. 338-368.
- 521 F.C. Redlich/D.X. Freedman, Theorie und Praxis der Psychiatrie, Bd. I, S. 200.
- 522 a.a.O. S. 202.
- 523 vgl. zur Verdrängung und Verleugnung:
M.K. Bowers (Hrsg.), Wie können wir Sterbenden beistehen, bes. S. 13-35.
B.G. Glaser/A. Strauss, Interaktion mit Sterbenden.
E. Kübler-Ross, Interviews mit Sterbenden, bes. S. 17-49.
-, Was können wir noch tun?, S. 22-27.
-, (Hrsg.), Reif werden zum Tode, S. 32-55.
R. Leuenberger, Der Tod, S. 7-53.
D. Sudnow, Organisiertes Sterben.
J. Wunderli, Euthanasie.
- 524 G. Ammon/H.J. Hameister, Tod und Sterben als Identitätsproblem, S. 136.
- 525 vgl. die Beobachtung von Glaser/Strauss, dass bei infauster Prognose die Anzahl der ärztlichen Visiten schlagartig abnimmt; in: Interaktion mit Sterbenden, S. 55 ff.
- 526 M. Boss, Lebensangst, Schuldgefühle und psychotherapeutische Befreiung, Bern 1965, S. 156.
- 527 F. Böckle, Menschenwürdig sterben, S. 12.
- 528 E. Ringel, Sterben und Tod als Problem des medizinischen Unterrichts, S. 153.
- 529 F. Böckle, Menschenwürdig sterben, S. 16.
- 530 vgl. E. Ringel, Sterben und Tod als Problem des medizinischen Unterrichts, S. 153.
- 531 vgl. G. Ammon/H.J. Hameister, Tod und Sterben als Identitätsproblem, S. 136.
- 532 vgl. D.G. Hertz, Confrontation with Death, S. 200.
- 533 vgl. G. Ammon/H.J. Hameister, Tod und Sterben als Identitätsproblem, S. 131.
- 534 a.a.O. S. 131.
- 535 a.a.O. S. 135.
- 536 ebd.
- 537 a.a.O. S. 138.

- 538 M.M. Stern, Trauma, Todesangst und Furcht vor dem Tod,
S. 902 f.
- 539 S. Freud, Hemmung, Symptom und Angst, S. 277 f.
- 540 vgl. a.a.O. S. 290.
- 541 a.a.O. S. 231, Editorische Vorbemerkung.
- 542 M.M. Stern, Trauma, Todesangst und Furcht vor dem Tod,
S. 912.
- 543 a.a.O. S. 913.
- 544 vgl. a.a.O. S. 916.
- 545 a.a.O. S. 917.
- 546 ebd.
- 547 a.a.O. S. 917 f.
- 548 a.a.O. S. 919.
- 549 a.a.O. S. 923.
- 550 G. Ammon/H.J. Hameister, Tod und Sterben als Identitäts-
problem, S. 131.
- 551 a.a.O. S. 131.
- 552 a.a.O. S. 133.
- 553 a.a.O. S. 140.
- 554 vgl. zum folgenden: E. Kübler-Ross, Interviews mit Ster-
benden, S. 41-119.
C.A. Nighswonger, Seelsorge an Sterbenden.
P. Sporken, Menschlich sterben.
-, Umgang mit Sterbenden, S. 39-70.
F. Böckle, Menschenwürdig sterben.
- 555 vgl. K. Göttinger, Sprechen mit einem, der stirbt, S. 37.
- 556 E. Wiesenhütter, Blick nach drüben, S. 26.
- 557 E. Kübler-Ross, Menschlich sterben, in: A. Paus (Hrsg.),
Grenzerfahrung Tod, S. 347.
- 558 vgl. K. Göttinger, Sprechen mit einem, der stirbt, S. 37 f.
- 559 vgl. B.G. Glaser/A. Strauss, Interaktion mit Sterbenden,
S. 37-107.
- 560 vgl. E. Kübler-Ross, Interviews mit Sterbenden, S. 41 ff.
P. Sporken, Umgang mit Sterbenden, S. 42 ff.
- 561 vgl. K. Göttinger, Sprechen mit einem, der stirbt, S. 38.
- 562 P. Sporken, Umgang mit Sterbenden, S. 43 f.
- 563 a.a.O. S. 47.

- 564 a.a.O. S. 51.
565 vgl. a.a.O. S. 53 ff.
566 vgl. E. Kübler-Ross, Interviews mit Sterbenden, S. 41 ff.
567 vgl. a.a.O. S. 50 ff.
568 vgl. a.a.O. S. 77 ff.
569 vgl. a.a.O. S. 80 ff.
570 vgl. a.a.O. S. 81.
571 vgl. a.a.O. S. 99 ff.
572 a.a.O. S. 99 f.
573 a.a.O. S. 105.
574 vgl. P. Sporken, Umgang mit Sterbenden, S. 39 ff.
575 vgl. E. Kübler-Ross, Interviews mit Sterbenden, S. 41 ff.
576 vgl. C.A. Nighswonger, Seelsorge an Sterbenden, S. 4 f.
577 zitiert in: E. Ringel, Sterben und Tod als Problem des
medizinischen Unterrichts, S. 154.
578 vgl. E. Kübler-Ross, Interviews mit Sterbenden, S. 105.
579 E. Jacobson, Depression, S. 183.
580 E. Kübler-Ross, Interviews mit Sterbenden, S. 41.
581 vgl. H. Henseler, Die Theorie des Narzissmus, S. 465.
582 vgl. K. Götzinger, Sprechen mit einem, der stirbt, S. 42.
583 H. Henseler, Die Suizidhandlung und Narzissmustheorie,
S. 204. Dieser Aufsatz macht den bemerkenswerten Versuch,
die traditionelle Aggressions-Depressions-Theorie des
Suizids durch die heutige Narzissmustheorie zu ersetzen.-
In überarbeiteter Form erschien diese Arbeit unter dem
Titel "Der psychoanalytische Beitrag zum Suizidproblem"
in: Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, Bd. II, Zürich
1976, S. 824-837.
584 H. Henseler, Die Suizidhandlung und Narzissmustheorie,
S. 203.
585 ebd.
586 a.a.O. S. 201.
587 E. Kübler-Ross, Interviews mit Sterbenden, S. 51.
588 a.a.O. S. 50.
589 H. Kohut, Narzissmus, S. 270.
590 vgl. P. Sporken, Umgang mit Sterbenden, S. 64.

- 591 vgl. E. Kübler-Ross, Interviews mit Sterbenden, S. 77.
592 a.a.O. S. 78.
593 vgl. H. Henseler, Die Theorie des Narzissmus, S. 467.
594 P. Sporken, Umgang mit Sterbenden, S. 64.
595 D.G. Hertz, Confrontation with Death, S. 208.
596 ebd.
597 a.a.O. S. 209.
598 vgl. S. Freud, Hemmung, Symptom und Angst, S. 280.
599 P. Sporken, Umgang mit Sterbenden, S. 67.
600 J.V. Kopp, Diese letzten Tage meines Lebens, S. 29.
601 vgl. auch S. 71-76 dieser Abhandlung, wo die Todeserfahrung von Augustinus unter dem Gesichtspunkt des Todes des Geliebten dargestellt wurde.
602 A. Augustinus, Bekenntnisse, Buch IV, Kap. 4, S. 97.
603 P. Brown, Augustinus von Hippo, S. 52.
604 vgl. a.a.O. S. 53.
605 A. Augustinus, Bekenntnisse, Buch IV, Kap. 4, S. 97.
606 ebd.
607 ebd.
608 ebd.
609 a.a.O. S. 98.
610 vgl. P.L. Landsberg, Die Erfahrung des Todes, S. 45.
611 A. Augustinus, Bekenntnisse, Buch IV, Kap. 6, S. 100.
612 ebd.
613 a.a.O. Kap. 7, S. 100 f.
614 a.a.O. Kap. 6, S. 99.
615 vgl. O.F. Kernberg, Borderline-Störungen und pathologischer Narzissmus, S. 318 ff.
616 vgl. H. Kohut, Narzissmus, S. 307 f.
617 O.F. Kernberg, Borderline-Störungen und pathologischer Narzissmus, S. 307.
618 a.a.O. S. 364.
619 A. Augustinus, Bekenntnisse, Buch IV, Kap. 6, S. 99.
620 a.a.O. S. 99 f.
621 P. Brown, Augustinus von Hippo, S. 54.

- 622 St. Alsop, Stay of Execution. A Sort of Memoir;
vgl. D.G. Hertz, Confrontation with Death.
- 623 St. Alsop, Stay of Execution, S. 27.
- 624 a.a.O. S. 30 f.
- 625 a.a.O. S. 32.
- 626 vgl. a.a.O. S. 33.
- 627 a.a.O. S. 47.
- 628 H. Kohut, Narzissmus, S. 130.
- 629 vgl. St. Alsop, Stay of Execution, S. 115 f.
- 630 a.a.O. S. 150.
- 631 a.a.O. S. 154.
- 632 a.a.O. S. 299.
- 633 a.a.O. S. 300.
- 634 ebd.
- 635 vgl. B.G. Glaser/A. Strauss, Interaktion mit Sterbenden,
S. 55 ff.
- 636 St. Alsop, Stay of Execution, S. 214.
- 637 a.a.O. S. 112.
- 638 D.G. Hertz, Confrontation with Death, S. 211.
- 639 vgl. z.B. St. Geroulanos, Voller Hoffnung an den Tod denken,
J.C. Hampe, Sterben ist doch ganz anders,
R. Messner, Grenzbereich Todeszone,
R.A. Moody, Leben nach dem Tod,
-, Nachgedanken über das Leben nach dem Tod,
K. Osis/E. Haraldsson, Der Tod - ein neuer Anfang.
Visionen und Erfahrungen an der Schwelle des Seins, Frei-
burg i.Br. 1978,
H.-Chr. Piper, Gespräche mit Sterbenden, Göttingen 1977,
E. Wiesenhütter, Blick nach drüben.
- 640 W. Rorarius, Seele, Tod, Unsterblichkeit, S. 223.
- 641 R.A. Moody, Leben nach dem Tod, S. 41.
- 642 a.a.O. S. 49.
- 643 vgl. a.a.O. S. 61 ff.
- 644 a.a.O. S. 66.
- 645 a.a.O. S. 105.
- 646 a.a.O. S. 103 f.
- 647 a.a.O. S. 101.

- 648 H. Vorgrimler, Der Tod im Denken und Leben des Christen,
S. 18 f.
- 649 R.A. Moody, Leben nach dem Tod, S. 32.
- 650 W. Rorarius, Seele, Tod, Unsterblichkeit, S. 226.
- 651 a.a.O. S. 224 f.
- 652 a.a.O. S. 224.
- 653 H. Saner, Fa. Moody, Kübler & Co., Tagesanzeiger-Magazin
Nr. 12 vom 22. März, Zürich 1980, S. 47.
- 654 St. Geroulanos, Voller Hoffnung an den Tod denken, S. 22 f.
- 655 a.a.O. S. 23.
- 656 vgl. ebd.
- 657 E. Wiesenhütter, Blick nach drüben, S. 17.
- 658 a.a.O. S. 17 f.
- 659 a.a.O. S. 15.
- 660 R. Messner, Grenzbereich Todeszone, S. 22 f.
- 661 a.a.O. S. 28 f.
- 662 St. Geroulanos, Voller Hoffnung an den Tod denken, S. 22.
- 663 R. Messner, Grenzbereich Todeszone, S. 30.
- 664 a.a.O. S. 48 f.
- 665 a.a.O. S. 70 f.
- 666 vgl. a.a.O. S. 78.
- 667 a.a.O. S. 78 ff.
- 668 a.a.O. S. 82.
- 669 a.a.O. S. 83 f.
- 670 a.a.O. S. 43.
- 671 a.a.O. S. 86 f.
- 672 Chr. Scharfetter, Allgemeine Psychopathologie, Stuttgart
1976, S. 50.
- 673 ebd.
- 674 O.F. Kernberg, Borderline-Störungen und pathologischer
Narzissmus, S. 303.
- 675 R. Messner, Grenzbereich Todeszone, S. 87.
- 676 J.C. Hampe, Sterben ist doch ganz anders, S. 46.
- 677 a.a.O. S. 50.
- 678 a.a.O. S. 53.

- 679 a.a.O. S. 75.
680 vgl. a.a.O. S. 65-78.
681 a.a.O. S. 72.
682 vgl. a.a.O. S. 79-94.
683 a.a.O. S. 84.
684 vgl. a.a.O. S. 106-112.
685 a.a.O. S. 107.
686 vgl. H. Henseler, Die Theorie des Narzissmus, S. 467.
687 H. Argelander, Ein Versuch zur Neuformulierung des primären Narzissmus, S. 362.
688 a.a.O. S. 364.
689 vgl. a.a.O. S. 362.
690 a.a.O. S. 365.
691 ebd.
692 vgl. H. Henseler, Die Theorie des Narzissmus, S. 467.
693 S. Freud, Das Unbehagen in der Kultur, S. 422.
694 H. Argelander, Ein Versuch zur Neuformulierung des primären Narzissmus, S. 367.
695 a.a.O. S. 368.
696 ebd.
697 H. Henseler, Die Theorie des Narzissmus, S. 467 f.
698 R. Messner, Grenzbereich Todeszone, S. 28.
699 a.a.O. S. 85.
700 M. Leist, Ueber das Trösten, S. 81.
701 ebd.
702 H. Argelander, Ein Versuch zur Neuformulierung des primären Narzissmus, S. 368.
703 vgl. a.a.O. S. 362.
704 zitiert in: a.a.O. S. 362.
705 ebd.
706 E. Kübler-Ross, Interviews mit Sterbenden, S. 105.
707 vgl. Platon, Phaidon, Kap. 12, Stuttgart 1978, S. 30.
708 E. Jüngel, Tod, S. 11.
709 H. Henseler, Die Suizidhandlung und Narzissmustheorie, S. 196.
710 A. Augustinus, Bekenntnisse, Buch IV, Kap. 14, S. 109.

LITERATURVERZEICHNIS

- Alsop, St., Stay of Execution. A Sort of Memoir, London 1974.
- Améry, J., Hand an sich legen. Diskurs über den Freitod, Stuttgart 1976.
- Ammon, G., Psychoanalyse und Psychosomatik, München 1974.
- / Hameister, H.J., Tod und Sterben als Identitätsproblem - Ich-psychologische und gruppendynamische Aspekte, in: Dynamische Psychiatrie, 32, 1975, S. 129-142.
- Argelander, H., Der Flieger, Frankfurt a.M. 1972.
- , Ein Versuch zur Neuformulierung des primären Narzissmus, in: Psyche, 25, 1971, S. 358-373.
- Ariès, Ph., Studien zur Geschichte des Todes im Abendland, München/Wien 1976.
- Auer, A./Menzel, H./Eser, A., Zwischen Heilauftrag und Sterbehilfe. Zum Behandlungsabbruch aus ethischer, medizinischer und rechtlicher Sicht, Köln 1977.
- Augustinus, A., Bekenntnisse, (Deutsche Uebersetzung: W. Thiemme) Stuttgart 1967.
- Balint, M., Die Urformen der Liebe und die Technik der Psychoanalyse, Frankfurt a.M. 1969.
- Beauvoir de, S., Ein sanfter Tod, Hamburg 1976.
- Böckle, F., Menschenwürdig sterben, Zürich/Einsiedeln/Köln 1979.
- Boros, L., Mysterium Mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung, Olten 1962.
- Bowers, M.K. (Hrsg.), Wie können wir Sterbenden beistehen, München 1973³.
- Brown, P., Augustinus von Hippo, Frankfurt a.M. 1973.
- Caruso, I.A., Die Trennung der Liebenden, München 1974.
- , Narzissmus und Sozialisation. Entwicklungspsychologische Grundlagen gesellschaftlichen Verhaltens, Stuttgart 1976.
- Dammann, E., Grundriss der Religionsgeschichte, Stuttgart 1972.

- Dölle, W., Der manipulierte Tod? Möglichkeiten und Grenzen der Sterbehilfe in medizinischer Sicht, in: J. Schwartländer (Hrsg.), Der Mensch und sein Tod, S. 45-60.
- Dorsch, F. (Hrsg.), Psychologisches Wörterbuch, Bern 1976⁹.
- Ebeling, H. (Hrsg.), Der Tod in der Moderne, Königstein/Ts. 1979.
- Erikson, E.H., Kindheit und Gesellschaft, Stuttgart 1971⁴.
- Freud, S., Die Traumdeutung (1900), Freud-Studienausgabe, Bd. II, Frankfurt a.M. 1972.
- , Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie (1905), Freud-Studienausgabe, Bd. V, Frankfurt a.M. 1972.
 - , Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci (1910), G.W., Bd. VIII, London 1952 ff.
 - , Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (1911), G.W., Bd. V, London 1952 ff.
 - , Totem und Tabu (1912-13), Freud-Studienausgabe Bd. IX, Frankfurt a.M. 1974.
 - , Die Disposition zur Zwangsneurose (1913), G.W. Bd. VIII, London 1952 ff.
 - , Zur Einführung des Narzissmus (1914), Freud-Studienausgabe, Bd. III, Frankfurt a.M. 1975.
 - , Triebe und Tribschicksale (1915), Freud-Studienausgabe, Bd. III, Frankfurt a.M. 1975.
 - , Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1917), Freud-Studienausgabe, Bd. I, Frankfurt a.M. 1969.
 - , Trauer und Melancholie (1917), Freud-Studienausgabe, Bd. III, Frankfurt a.M. 1975.
 - , Jenseits des Lustprinzips (1920), Freud-Studienausgabe, Bd. III, Frankfurt a.M. 1975.
 - , Massenpsychologie und Ich-Analyse (1921), Frankfurt a.M. 1967.
 - , "Psychoanalyse" und Libidotheorie", G.W., Bd. XIII, London 1952 ff.

- Freud, S., Das Ich und das Es (1923), Freud-Studienausgabe, Bd. III, Frankfurt a.M. 1975.
- , Hemmung, Symptom und Angst (1926), Freud-Studienausgabe, Bd. VI, Frankfurt a.M. 1971.
- , Die Zukunft einer Illusion (1927), Freud-Studienausgabe, Bd. IX, Frankfurt a.M. 1974.
- , Das Unbehagen in der Kultur (1930), G.W., Bd. XIV, London 1952 ff.
- , Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1933), Freud-Studienausgabe, Bd. I, Frankfurt a.M. 1969.
- Fromm, E., Haben oder Sein, Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft, Zürich 1979.
- Fuchs, W., Todesbilder in der modernen Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1969.
- Geroulanos, St., Voller Hoffnung an den Tod denken. Gespräche mit verstorbenen und erfolgreich wiederbelebten Patienten, in: Ex Libris, 34. Jhrg., Nr. 5, Zürich 1979, S. 19-24.
- Glaser, B.G./Strauss, A., Interaktion mit Sterbenden. Beobachtungen für Aerzte, Schwestern, Seelsorger und Angehörige, Göttingen 1974.
- Göttinger, K., Sprechen mit einem, der stirbt. Pastoralpsychologische Ueberlegungen zur Seelsorge an Sterbenden, in: Theologie der Gegenwart, 18. Jhrg., Heft 1, 1975, S. 36-46.
- Greshake, G., Stärker als der Tod: Zukunft, Tod, Auferstehung, Himmel, Hölle, Fegfeuer, Mainz 1977².
- Grundberger, B., Vom Narzissmus zum Objekt, Frankfurt a.M. 1976.
- Hampe, Joh.Chr., Sterben ist doch ganz anders. Erfahrungen mit dem eigenen Tod, Stuttgart 1976⁴.
- Hartmann, H., Bemerkungen zur psychoanalytischen Theorie des Ichs, in: Psyche, 18, 1964, S. 330-353; (Neuabdruck als Kap. 7 in: H. Hartmann, Ich-Psychologie, Stuttgart 1972, S. 157-180).

- Hartmann, H., Ich-Psychologie. Studien zur psychoanalytischen Theorie, Stuttgart 1972.
- Heidegger, M., Sein und Zeit, Tübingen 1972¹².
- Henseler, H., Die Suizidhandlung unter dem Aspekt der psychoanalytischen Narzissmustheorie, in: Psyche, 29, 1975, S. 191-207.
- , Der psychoanalytische Beitrag zum Suizidproblem, in: Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, Bd. II, Zürich 1976, S. 824-837.
- , Die Theorie des Narzissmus, in: Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, Bd. II, Zürich 1976, S. 459-477.
- , Narzisstische Krisen - Zur Psychodynamik des Selbstmords, Reinbek b. Hamburg 1974.
- Hertz, D.G., Confrontation with Death. Effect and Influence of the Impending Death on the Therapeutic Process. A Clinical Essay, in: Dynamische Psychiatrie, 33, 1975, S. 197-215.
- Jacobson, E., Depression, New York 1971
- , Das Selbst und die Welt der Objekte, Frankfurt a.M. 1973.
- Joachim Jungius-Gesellschaft, Der Grenzbereich zwischen Leben und Tod, Hamburg 1976.
- Joffe, W.G./Sandler, J., Ueber einige begriffliche Probleme im Zusammenhang mit dem Studium narzisstischer Störungen, in: Psyche, 21, 1967, S. 152-165.
- Jüngel, E., Tod, Stuttgart 1971.
- , Der Tod als Geheimnis des Lebens, in: J. Schwartländer (Hrsg.), Der Mensch und sein Tod, Göttingen 1976, S. 108-125.
- Kamlah, W., Meditatio Mortis, Stuttgart 1971.
- Kautzky, R. (Hrsg.), Sterben im Krankenhaus, Aufzeichnungen über einen Tod, Freiburg i.Br. 1976².
- Kernberg, O.F., Borderline Conditions and Pathological Narcissism, New York 1975; jetzt in deutscher Uebersetzung: Borderline-Störungen und pathologischer Narzissmus, Frankfurt a.M. 1979³.

- Kierkegaard, S., Erbauliche Reden 1844/45, Düsseldorf/Köln 1964.
- Kohut, H., Narzissmus. Eine Theorie der psychoanalytischen Behandlung narzisstischer Persönlichkeitsstörungen, Frankfurt a.M. 1976.
- Kopp, J.V., Diese letzten Tage meines Lebens. Reflexionen und Beobachtungen, Luzern/München 1975.
- Kübler-Ross, E., Interviews mit Sterbenden, Stuttgart 1973⁷.
- , Was können wir noch tun? Antworten auf Fragen nach Sterben und Tod, Stuttgart 1974.
- , (Hrsg.), Reif werden zum Tode, Stuttgart 1976.
- Landsberg, P.L., Die Erfahrung des Todes, Frankfurt a.M. 1973.
- Iasch, Chr., Das Zeitalter des Narzissmus, München 1980.
- Leist, M., Ueber das Trösten, in: Theologie der Gegenwart, 23. Jhrg., Heft 3, 1980, S. 78-83.
- Leuenberger, R., Der Tod. Schicksal und Aufgabe, Zürich 1971.
- Loch, W., Zur Theorie, Technik und Therapie der Psychoanalyse, Frankfurt a.M. 1972.
- Lohfink, G., Der Tod ist nicht das letzte Wort. Meditationen, Freiburg i.Br. 1976.
- Lotz, J.B., Tod als Vollendung. Von der Kunst und Gnade des Sterbens, Frankfurt a.M. 1976.
- , Wider den Un-Sinn. Zur Sinnkrise unseres Zeitalters, Frankfurt a.M. 1977.
- Marcel, G., Gegenwart und Unsterblichkeit, Frankfurt a.M. 1961.
- , Tod und Unsterblichkeit, in: Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit, Frankfurt a.M. 1964, S. 75 ff.
- Marcuse, H., Triebstruktur und Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1967.
- Messner, R., Grenzbereich Todeszone, Zürich 1980.
- Meyer, J.E., Tod und Neurose, Göttingen 1973.
- Miller, A., Das Drama des begabten Kindes und die Suche nach dem wahren Selbst, Frankfurt a.M. 1980.
- Moody, R.A., Leben nach dem Tod, Hamburg 1977.
- , Nachgedanken über das Leben nach dem Tod, Hamburg 1978.

- Nagera, H. (Hrsg.), Psychoanalytische Grundbegriffe. Eine Einführung in Sigmund Freuds Terminologie und Theoriebildung, Frankfurt a.M. 1976.
- Nighswonger, C.A., Seelsorge an Sterbenden, in: Evangelische Krankenhausseelsorge, Heft 5, 1971, S. 2-7.
- Paus, A. (Hrsg.), Grenzerfahrung Tod, Frankfurt a.M. 1978.
- Peters, T.R., Tod wird nicht mehr sein, Zürich/Einsiedeln/Köln 1978.
- Plügge, H., Der Mensch und sein Leib, Tübingen 1967.
- Pöhlmann, H.G. (Hrsg.), Tod und Sterben. Deutungsversuche, Gütersloh 1978.
- Rahner, K., Zur Theologie des Todes, Freiburg i.Br. 1958.
- Redlich, F.C./Freedman, D.X., Theorie und Praxis der Psychiatrie, 2 Bde., Frankfurt a.M. 1974.
- Rey, K.G., Darauf kommt es an. Zum Problem der Selbstverwirklichung des Christen, München 1976.
- Ringel, E., Sterben und Tod als Problem des medizinischen Unterrichts, in: Dynamische Psychiatrie, 32, 1975, S. 143-158.
- Rorarius, W., Seele, Tod, Unsterblichkeit, Gütersloh 1979.
- Rosenberg, A. (Hrsg.), Leben nach dem Sterben, München 1974.
- Saner, H./Holzhey, H. (Hrsg.), Euthanasie. Zur Frage von Leben- und Sterbenlassen, Basel/Stuttgart 1976.
- Sartre, J.-P., Die Wörter, Hamburg 1965.
- Scherer, G., Das Problem des Todes in der Philosophie, Darmstadt 1979.
- Schlegel, L., Grundriss der Tiefenpsychologie, Bd. 3, München 1978, S. 112-129.
- Schlemmer, J. (Hrsg.), Was ist der Tod? Elf Beiträge und eine Diskussion, München 1970²
- Schneider, P./Schneider, R., Frühkindliche Reaktion auf Tod und Sterben, in: Dynamische Psychiatrie, 33, 1975, S. 216-233.
- Schwartländer, J. (Hrsg.), Der Mensch und sein Tod, Göttingen 1976.

- Seidmann, P., Lebensproblematik in der Sicht existenzphilosophischer Psychotherapie, in: Psychotherapy and Psychosomatics, 15, 1967, S. 388-406.
- , Der Mensch im Widerstand. Studien zur anthropologischen Psychologie, Bern/München 1974.
- , Narziss: ein Mythos der Selbstliebe und der Grandiosität? Narzissmus, Narziss-Syndrom, Herakles-Komplex, in: Analytische Psychologie, Vol. 9, Nr. 3, 1978, S. 202-212.
- Spitz, R.A., Vom Säugling zum Kleinkind. Naturgeschichte der Mutter-Kind-Beziehungen im ersten Lebensjahr, Stuttgart 1974⁴.
- Sporken, P., Menschlich sterben, Düsseldorf 1973².
- , Umgang mit Sterbenden, Düsseldorf 1973.
- Sudnow, D., Organisiertes Sterben. Eine soziologische Untersuchung, Frankfurt a.M. 1973.
- Sugerman, S., Narzissmus als Selbstzerstörung, Olten 1978.
- Stern, M.M., Trauma, Todesangst und Furcht vor dem Tod in psychoanalytischer Theorie und Praxis, in: Psyche, 12, 1972, S. 901-928.
- Thielicke, H., Wer darf sterben? Grenzfragen der modernen Medizin, Freiburg i.Br. 1979.
- Vorgrimler, H., Der Tod im Denken und Leben des Christen, Düsseldorf 1978.
- Vorländer, K., Philosophie des Altertums. Geschichte der Philosophie I, Hamburg 1976.
- Wiesenhütter, E., Blick nach drüben. Selbsterfahrungen im Sterben, Gütersloh 1976³.
- Wiplinger, F., Der personal verstandene Tod. Todeserfahrung als Selbsterfahrung, Freiburg/München 1970.
- Wunderli, J., Euthanasie oder über die Würde des Sterbens. Ein Beitrag zur Diskussion, Stuttgart 1974.
- Ziese, P., Die Triebtheorie der Psychoanalyse, in: Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, Bd. II, Zürich 1976, S. 343-362.
- Das Literaturverzeichnis ist zugleich Abkürzungsverzeichnis.*

LEBENS LAUF

Am 24. Dezember 1932 wurde ich als zweiter Sohn des Bahnhofsvorstands Paul Wirth und seiner Ehefrau Frieda, geb. Keller, in Degersheim SG geboren.

Nach sechs Jahren Primarschule begann ich 1945 als Internatschüler das Gymnasium in Appenzell, an dem ich am 30. Juni 1952 die Maturitätsprüfung Typus A ablegte.

Von 1952-1955 studierte ich Philosophie und Theologie an der Universität Innsbruck. Anschliessend trat ich in den Kapuzinerorden ein, wurde 1957 zum Priester geweiht und schloss 1958 die theologischen Studien an der ordensinternen Hochschule in Solothurn ab.

Von 1959-1963 war ich in der Stadtseelsorge von Luzern tätig. In den Jahren 1963/64 studierte ich an der London School of Commerce (South-Kensington) und schloss die Sprachausbildung mit dem Cambridge Proficiency Examination ab. 1965 verliess ich den Orden und trat in die Dienste des Bistums Chur. Von 1965-1969 war ich Vikar in der Stadt Zürich (Kreis 4) und von 1969-1972 Pfarr-Rektor in Rüschlikon.

Im Wintersemester 1972/73 begann ich an der Universität Zürich das Psychologiestudium anthropologischer und klinischer Richtung mit Psychopathologie als 1. Nebenfach. Gleichzeitig war ich Aushilfsseelsorger in der Pfarrei Langnau-Gattikon ZH. Am 11. November 1977 bestand ich die Lizentiatsprüfung an der Universität Zürich. Am 1. April 1978 wurde ich als Hauptlehrer für Religion, Philosophie und Psychologie an die Kantonsschule Pfäffikon SZ gewählt.

Im Verlauf der seelsorgerlichen Tätigkeit durfte ich vielen Menschen beim Sterben beistehen und die Angehörigen im Schmerz der Trennung begleiten. Das Widerfahrnis des Todes interessiert mich somit ex professo. Deshalb wählte ich diesen Grenzbereich menschlichen Seins als Thema meiner Dissertation.

Typoskript: Liselotte Wildi, CH-8117 Fällanden

